# DIE TUNGENDLEHRE

johann henrich tiefttrunks

Digitized by Google

BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

## AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
**115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles**
**1970**

Digitized by Google

Johann Heinrich Tieftrunks
Professors zu Halle

# Philosophische Untersuchungen

über

die

# Tugendlehre

zur

Erläuterung und Beurtheilung

der metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre vom Herrn Prof. Imm. Kant.

Halle
in der Rengerschen Buchhandlung
1798.

Digitized by Google

LOAN STACK

Digitized by Google

B 802
A 1 A 3
v. 280

# Vorrede.

Der Beifall, welchen meine Erläuterungen der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre des Hrn. Prof. Kant ſo wohl bey dem Publicum als auch dem würdigen Greiſe ſelbſt gefunden haben, hat mich ermuntert, auch die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Tugendlehre deſſelben zu kommentiren. Die in dieſem Buche vorliegenden Erläuterungen gehen bis zum 36ſten Paragraphen, welcher die der Menſchenliebe gerade entgegen geſetzten Laſter erörtert. Den zweiten Abſchnitt, vom 37ſten bis zum 48ſten Paragraphen der Elementar lehre, wie auch die Methodenlehre der Ethik, vom 49ſten bis zum 53ſten Paragraphen, denke ich, ſo bald ich Zeit gewinne, in einem mäßigen Band- nachzuhohlen, und dadurch den Kommentar über die geſammte Metaphyſik der Sitten des Herrn Prof Kant zu vollenden.



Digitized by Google

Vor der Hand iſt mir nun nichts angelegentlicher, als, ſo viel ich kann, auch dazu beizutragen, daß gewiſſe Mißverſtändniſſe in Anſehung der erſten Gründe aller Erkenntniß, welche die Kritik der reinen ſpekulativen Vernunft aufſtellt, gehoben werden. Ich unterziehe mich dieſer Arbeit um ſo lieber, da der Urheber des kritiſchen Studiums mich ſelbſt dazu ermuntert, und das Vertrauen hegt, daß meine Erläuterungen ſeinem Zwecke nicht unordentlich ſeyn würden.

Dem Kenner darf ich es nicht erſt ſagen, daß die kritiſchen Schriften des Herrn Kant die Grundlage ſeiner dogmatiſchen Arbeiten enthalten, und Keiner den Geiſt ſeiner Metaphyſik der Sitten gehörig vernehmen werde, wenn er ſich nicht zuvor durch die ſubtilen Unterſuchungen der Transſcendental-Philoſophie durchgearbeitet hat. Denn obgleich die praktiſche Philoſophie ſich der Gemeinverſtändlichkeit mehr nähert, auch jedes Gemüth durch ihre Ausſprüche an ſich ſchon intereſſirt und erhebt, ſo kann man ſich doch über das Verhältniß derſelben zur theoretiſchen Philoſophie und die Gründe mancher Behauptungen nur dann eine deutliche Rechenſchaft geben, wenn man auch der Analytik des theoretiſchen Erkenntnißvermögens mächtig geworden iſt. — Die Kritik der theoretiſchen Vernunft ſpricht uns z. B. alle Erkenntniß der

Dinge an ſich ab, und doch redet die praktiſche Philoſophie von Dingen an ſich und legt dieſe Anſicht des Menſchen zum Grunde aller Pflichtgeſetze. Wie will man ſich über dieſen anſcheinenden Widerſpruch mit Gründlichkeit rechtfertigen, wenn man nicht aus den Gründen der theoretiſchen Philoſophie den Weg zur praktiſchen Erkenntniß genommen hat?

Es hat nun zwar wohl keinen Zweifel, daß die Kritik der theoretiſchen Vernunft, wie ſie Herr Prof. Kant ſelbſt gegeben hat, den Leſer auch am ſicherſten leiten und in die Tiefen der Selbſtkenntniß einführen kann; allein ſie erfordert doch einen entſchloſſenen Leſer, und eine Aufmerkſamkeit, die ſich der Anfänge und Enden, der Gründe und Folgen mit Selbſtmacht der Forſchung bemeiſtern kann. Die Kritik iſt zwar, was die Sache betrifft, ein vollſtändiges und meiſterhaftes Syſtem, und der Verfaſſer hat gewiß immer das wahre Problem im Auge; aber er verläßt ſich auch ſehr oft auf die Selbſtanſtrengung des Leſers, begnügt ſich oft mit Winken, und überläßt es dem eignen Nachdenken, den Faden weiter zu verfolgen. Es kann nicht fehlen, daß Mancher auf dieſem Wege ermüdet, Mancher eine unrichtige Anſicht faßt, und Mancher wohl gar Lücken vermuthet, wo doch in der That und dem Geiſte nach keine ſind. Hierzu

kommt eine gewiſſe Original-Sucht, wodurch ſich einige neuere Denker haben verleiten laſſen, die Bahn der Kritik zu verlaſſen und in vermeintlich-höhern Regionen höhere Wahrheit zu ſuchen, wodurch das ernſte Studium der Analytik des Erkenntnißvermögens Gefahr läuft, in ein leeres Begriffenſpiel auszugleiten, mithin gerade wieder dahin zu irren, woraus es der große Mann eben zu ziehen, eigentlich bemüht war. Dies bewegt mich, durch langes Studium und reifliche Berathung mit dem Herrn Verfaſſer ſelbſt geleitet, auch das Meinige zu verſuchen, um eine mißliche Lage des angehenden Denkers zu verhüten, manche Schwierigkeiten zu heben und den lautern Geiſt der Kritik hervor zu heben.

Ueberzeugt alſo, daß die Kritik der reinen Vernunft alles leiſte, was von einer Transſcendental-Philoſophie verlangt werden kann, daß ſie durch Methode und Sache der Angelegenheit des philoſophirenden Publicums genüge und über ſie hinaus kein Land mehr zu gewinnen ſey, werde ich bloß das verſuchen, was mir noch übrig und offen zu ſeyn ſcheint, nämlich auf dieſem Wege weiter fortzugehen, den Plan und die Architektonik deutlicher in's Auge zu rücken, manche Uebergänge zu ergänzen, oder vielmehr nur an's Licht zu

ziehen, und ſo die Baſis aller Erkenntniß für den Einen oder Andern faßlicher zu machen.

Ich werde dieſes ſo in's Werk zu richten ſuchen, daß ich erſtlich in einem Briefwechſel die wichtigſten Punkte einer nähern Prüfung und Erörterung unterziehe, und zweitens einen kurzen, möglichſt faßlichen Auszug aus den kritiſchen Schriften liefere. Ueber manche Punkte, die mir einer nähern Erklärung beſonders bedürftig ſchienen, habe ich ſchon vortreffliche Winke von dem großen Manne ſelbſt erhalten, auch hat er mir über die Art der Ausführung des Plans einige Ideen mitgetheilt, ſo daß ich hoffen darf, meine Arbeit werde dem Freunde der Philoſophie nicht ganz unwillkommen ſeyn.

Uebrigens wird es niemand dem großen Manne verdenken, daß er ſich ſelbſt in einzelne und weitausſehende Arbeiten nicht mehr einläßt, oder ſich wohl gar auf den Kampfplatz unfruchtbarer und langweiliger Streitigkeiten begiebt. Er hat genug gethan, um mit ruhiger Seele dem fernern Schickſale der Philoſophie zuzuſehen. Sapienti ſat. Wer Augen hat, zu ſehen, kann wohl ſehen, wohin der Geiſt der Kritik führt. Man deklamire oder flüſtere gegen den Schwung, welchen er dem Philoſophiren gegeben hat, ſo viel und

Digitized by Google

ſo lange als man wolle; die Wahrheit wird doch obſiegen: denn die Welt läßt ſich nicht irre machen, wenn gleich einzelne Irrwiſche umher flattern; und aller Erwerb an Wahrheit hat das Eigenthümliche, daß er, wenn man ſeiner einmahl habhaft iſt, nie wieder verloren gehen kann.

Halle am 9ten May 1798.

Der Verfaſſer.

Digitized by Google

# Inhalt.

## Einleitung zur Tugendlehre.


Von der Nothwendigkeit metaphyſiſcher Anfangsgründe zur Tugendlehre. S. 3

1. Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre. 22
2. Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht iſt. 31
3. Von dem Grunde, ſich einen Zweck zu denken, der zugleich Pflicht iſt. 57
4. Welches ſind die Zwecke, die zugleich Pflicht ſind? 69
5. Erläuterung der Begriffe von Vollkommenheit und Glückſeligkeit. 79
6. Die Ethik giebt nicht Geſetze für die Handlungen, (denn das thut das Ius,) ſondern für die Maxime der Handlungen. 89
7. Die ethiſchen Pflichten ſind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit. 95
8. Expoſition der Tugendpflichten, als weiter Pflichten.
   A. Eigne Vollkommenheit, als Zweck, der zugleich Pflicht iſt. 109
   B. Fremde Glückſeligkeit, als Zweck, der zugleich Pflicht iſt. 115
   Kann man ſeine eigne Glückſeligkeit dem Wohl Anderer aufopfern? 117
9. Was iſt Tugendpflicht? 120
   Oberſtes Princip der Tugendlehre. 123
10. Das oberſte Princip der Rechtslehre war analytiſch, das der Tugendlehre iſt ſynthetiſch. 130
    Ueber den Werth und die Werthſchätzung der Tugend. 139
11. Schema der Tugendpflichten. 142
12. Aeſthetiſche Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt. 147
    A. Das moraliſche Gefühl. 149
    B. Vom Gewiſſen. 152
    C. Von der Menſchenliebe. 160
    D. Von der Achtung. 164
13. Allgemeine Grundſätze der Metaphyſik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre. 166
    A. Für eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden, mithin auch nur ein einziger Beweis gegeben werden. 166
    B. Der Unterſchied der Tugend vom Laſter beſteht nicht im Grade der Befolgung gewiſſer Maximen, ſondern in der ſpecifiſchen Qualität derſelben. 169


Digitized by Google

C. Die ethischen Pflichten müssen nicht nach dem Vermögen, sie zu erfüllen, sondern das sittliche Vermögen muß nach dem unbedingt gebietenden Gesetze geschätzt werden. 177
Von der Tugend überhaupt. 181
Begriff einer Aesthetik der Sitten, und von der Möglichkeit, daß die Vernunft die Herrschaft über die Neigungen gewinnen könne. 188
§. 14. Vom Princip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre. 190
Von der Tugendlehre nach dem Princip der innern Freiheit. 191
§. 15. Zur Tugend wird erfordert die Herrschaft über sich selbst. 193
§. 16. Zur Tugend wird Apathie, als Stärke betrachtet, nothwendig voraus gesetzt. 195
Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. 201
§. 17. Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre. 202
a. Eintheilung der Form der Gesetzgebung nach. 202
b. Eintheilung der Materie der Gesetzgebung nach. 205
c. Eintheilung nach der Unterscheidung des Materialen vom Formalen im Princip der Pflicht selbst. 206
Anm. Warum zerfällt die Ethik in die Elementar-Lehre und Methoden-Lehre, da doch die Rechtslehre solcher Eintheilung überhoben seyn konnte? 209
§. 18. Architektonik der Eintheilung zur Gründung eines Systems der reinen praktischen Vernunft in einer Ethik. 213

Der

## Tugendlehre

### Erster Theil.

## Ethische Elementar-Lehre.

Erster Theil. Von den Pflichten gegen sich selbst.
Einleitung. 219
§. 1. Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält dem ersten Anscheine nach einen Widerspruch. 219
§. 2. Es giebt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst. 221
§. 3. Auflösung der scheinbaren Antinomie im Begriffe der Pflicht gegen sich selbst. 222
§. 4. Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst. 225
Erstes Buch. Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.
Erstes Hauptstück. Die Pflicht gegen sich selbst als ein animalisches Wesen. 233

Digitized by Google

§. 5. Vom Unterſchiede der Thierheit und Menſchheit. Vom Naturzwecke beider und von den ihnen entgegen ſtehenden Laſtern der Rohheit und Civiliſirung. Von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung ſeiner Thierheit und den ihnen entgegen ſtehenden Laſtern. 233

§. 6. a. Von der Selbſtentleidung. 238

Kaſuiſtiſche Fragen mit ihren Auflöſungen. 245

§. 7. b. Von der wollüſtigen Selbſtſchändung. 250

Kaſuiſtiſche Fragen u. ſ. w. 253

Anm. Von wo hebt die Einſchränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Puriſmus an? 258

Iſt den Neigungen ein Spielraum verſtattet mit Gefahr der Verlaſſung des Vernunftgeſetzes? 260

§. 8. c. Von der Selbſtbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauche der Genieß- oder Nahrungsmittel. 262

Kaſuiſtiſche Fragen u. ſ. w. 264

Zweites Hauptſtück. Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, bloß als ein moraliſches Weſen. 266

§. 9. Von der Lüge. 266

Ueber die Möglichkeit der innern Lüge. 269

Kaſuiſtiſche Fragen u. ſ. w. 272

§. 10. Vom Geitze. 276

Kaſuiſtiſche Fragen u. ſ. w. 282

§. 11, 12. Von der Kriecherei. 285

Kaſuiſtiſche Fragen u. ſ. w. 299

Erſter Abſchnitt. Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt, als den angebornen Richter über ſich ſelbſt. §. 13. 301

Zweiter Abſchnitt. Von dem erſten Gebote aller Pflichten gegen ſich ſelbſt. §. 14, 15. 312

Epiſodiſcher Abſchnitt. Von der Amphibolie moraliſcher Reflexions-Begriffe: das, was Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt iſt, für Pflicht gegen Andere zu halten. §. 16, 17, 18. 314

Zweites Buch. Von den unvollkommenen Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, (in Anſehung ſeines Zwecks.)

Erſter Abſchnitt. Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Entwickelung und Vermehrung ſeiner Naturvollkommenheit, d. i.: in pragmatiſcher Hinſicht. §. 19, 20. 327

Zweiter Abſchnitt. Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit, d. i.: in bloß ſittlicher Hinſicht. §. 21. 334

Die Pflicht der Selbſtvervollkommnung iſt der Qualität nach eine enge, dem Grade nach aber weite Pflicht. §. 22. 336

Der ethiſchen Elementar-Lehre Zweiter Theil. Von den Tugenden gegen Andere.

Erſtes Hauptſtück. Von der Pflicht gegen Andere bloß als Menſchen.

Digitized by Google

Erſter Abſchnitt. Von der Liebespflicht gegen andere Menſchen.
Eintheilung der Pflichten gegen Andere. §. 23. 341
Liebe und Achtung ſind die wechſelſeitigen Stützen der Moralität. §. 24. 342
Liebe und Achtung müſſen hier praktiſch verſtanden werden. Jene iſt weite, dieſe iſt enge Pflicht. §. 25. 344
Von der Liebespflicht insbeſondere. Erklärungen. §. 26. 346
Die Maxime des Wohlwollens iſt aller Menſchen Pflicht. §. 27. 347
Jedes Wohlwollen hat ſeinen Grad, die Pflicht deſſelben iſt alſo nur eine weite. §. 28. 349
Eintheilung der Liebespflichten.
A. Pflicht der Wohlthätigkeit. §. 29, 30, 31. 351
Kaſuiſtiſche Fragen u. ſ. w. 354
B. Pflicht der Dankbarkeit. §. 32. 356
Extenſion und Intenſion der Dankbarkeit. §. 33. 358
C. Pflicht der Theilnehmung. §. 34, 35. 360
Kaſuiſtiſche Fragen u. ſ. w. 363
Von den der Menſchenliebe entgegen geſetzten Laſtern. §. 36. 365
A. Der Neid. 366
B. Undankbarkeit. 368
C. Schadenfreude. 371
Teufliſche Laſter und Engelstugend ſind nur Ideen zur Beurtheilung. 379
Iſt alſo der Menſch ein Mittelding vom Engel und vom Viehe? 381
Was ſind unmenſchliche Laſter? 384

# Philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre.

Digitized by Google

# Einleitung
## zur
# Tugendlehre.

### Von
### der Nothwendigkeit metaphyſiſcher Anfangsgründe zur Tugendlehre.

Um tugendhaft zu ſeyn, bedarf es weder einer weiten Gelehrſamkeit noch einer tief gehenden Spekulation; vielmehr iſt ein guter Wille, verbunden mit einer geſunden Urtheilskraft, hinreichend, um uns im Gleiſe der Redlichkeit und Rechtlichkeit zu halten, beſonders da die Vernunft in praktiſchen Angelegenheiten den Menſchen, wenn er nur auf ihren Wink merken will, mit einer Offenheit und Feinheit leitet, die auch der gemeinſte Verſtand nicht verkennen kann. Es kommen aber doch bei der Ausübung der Tugend nicht allein die Neigungen in's Spiel, welche dem ernſtlichen Gebote derſelben Abbruch zu thun drohen, ſondern die Spekulation iſt, nicht allein bei Gelehrten, ſondern auch ſelbſt bei Ungelehrten, ſehr willfährig, um die geſetzgebende Weiſung der Vernunft zu mißdeuten, ihre Begriffe zu verunreinigen, und ſo dem



Digitized by Google

lautern Princip der Tugend ein unlauteres vorzuſetzen, oder doch mit gleichem Anſehen zur Seite zu ſtellen.

Es iſt daher nicht bloß zum Behufe der Wiſſenſchaft, ſondern auch, um dem Tugendbegriffe ſelbſt ſeine Macht und ſeinen Einfluß auf das menſchliche Gemüth zu ſichern, von großer Erheblichkeit, den erſten Gründen der Tugendlehre nachzuſpüren, den Tugendbegriff in ſeiner ganzen Reinigkeit und Lauterkeit zu erörtern und ihn zur Beziehung auf die menſchlichen Verhältniſſe vorzulegen.

Alles dieſes iſt nun nicht die Angelegenheit des bloß gemeinen, obgleich geſunden und deßhalb ſehr ſchätzbaren, Verſtandes, (wie wenn Einige durch Vernachläſſigung aller künſtlichen Mittel oder wiſſenſchaftlichen Bearbeitung ſich getrauen, mehr auszurichten, als durch ein Verfahren nach Grundſätzen geſchehen könne,) ſondern es iſt die Angelegenheit einer durch Selbſterkenntniß ihres Vermögens gezügelten Spekulation, mithin desjenigen Vernunftgebrauchs, welcher ſich der Grundbegriffe bemächtigt, ſich zur Idee des Ganzen empor arbeitet, das Gebäude in ſeinen Gliedern und Fugen überſieht, und ſo den Weg durch die Wiſſenſchaft zur Weisheitslehre nimmt.

Nun unterſcheidet ſich der Philoſoph vom gemeinen Denker dadurch, daß dieſer ſeine Erkenntniſſe aufſammelt, wie ſie ſich ihm auf gut Glück darbieten, jener aber nach Grundſätzen forſcht und diejenige

ſyſtematiſche Einheit in ſeine Erkenntniſſe zu bringen ſucht, wodurch ſie allererſt eine Wiſſenſchaft werden. Gegen dieſe Philoſophie ſpröde thun, heißt daher nichts mehr, als darauf ſpröde thun, daß Einer die Weite und Größe des Mondes nicht lieber durch das bloße Augenmaaß, als durch mathematiſche Umſchweife beſtimmen will; oder daß man gewiſſe Laſten nicht lieber auf dem Rücken hinauf ſchleppt, als daß man ſich zu ihrer Hebung und Fortbringung künſtlicher, nach Geſetzen der Mechanik verfertigter Maſchinen bedient. — Die Philoſophie iſt es alſo, welche, vermittelſt einer geſetzmäßigen Forſchung, auch der Tugendlehre ihre wiſſenſchaftliche Grundlage verſchaffen und das ſeiner Pflicht huldigende Gemüth gegen die Chicanen einer den Neigungen oder Einbildungen dienſtbaren Vernünftelei ſicher ſtellen muß.

Philoſophie iſt aber überhaupt die Vernunfterkenntniß aus Begriffen. Sie verfolgt alſo zuerſt die Begriffe bis zu ihrem Urſprunge, ſtellt ſie in ihrer Reinigkeit, mithin abgeſondert, (iſolirt,) von allem Fremdartigen, auf, um ſie ſodann, als ſolche, zum Gebrauche und zur Anwendung vorzulegen. — Ein Begriff kann in Beziehung auf die Erfahrung ſtehen, aber doch nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn, wie z. B. der Pflichtbegriff. Iſt er nicht aus der Erfahrung entſprungen, ſondern vielmehr aus der Vernunft ſelbſt, ſo kann man von ihm, vermittelſt der Wegſehung, (Abſtractio,) Alles ablöſen, was der Empirie gehört, und ihn

in ſeiner urſprünglichen Reinigkeit, als einen reinen Vernunftbegriff auffaſſen. Zu dem Fremdartigen gehören auch die Anſchauungsbedingungen, (Raum und Zeit,) ob ſie gleich nicht empiriſche Vorſtellungen, ſondern Formen des Anſchauens a priori, d. i.: urſprüngliche Arten und Bedingungen der Vorſtellungs-Empfänglichkeit des Subjekts ſind. Auch von dieſen kann und muß man wegſehen, wenn man Vernunftbegriffe in ihrer Reinigkeit auffaſſen will; denn wenn jene gleich Bedingungen der Sinnlichkeit des Subjekts ſind, mithin dieſes nur unter ihnen anſchauen und handeln kann, ſo ſind ſie doch nicht Bedingungen des Urſprungs und der objektiven Gültigkeit der Vernunftbegriffe an ſich. Dieſe behaupten vielmehr ihre Gültigkeit, ohne auf Zeit- oder Raumesbedingungen eingeſchränkt zu ſeyn. Denn die Vernunft ſagt nicht: Deine Pflicht gilt nur heute oder geſtern, nur hier oder dort; ſondern ſie ſagt: ſie gilt ſtets und überall, d. i.: ohne durch Zeit und Raum eingeſchränkt zu ſeyn.

Hat man ſich nun der reinen Vernunftbegriffe bemächtigt, ſo iſt man im Beſitze der erſten Anfänge, (primorum principiorum,) ordnet man die Begriffe einander unter, ſteigt von den Gründen zu den Folgen, von dem Ganzen zu ſeinen Theilen, von dem Syſteme zu ſeinen Gliedern in ſeinen Unter- und Nebenabtheilungen; ſo entſpringt ſyſtematiſche Einheit der Erkenntniß oder Wiſſenſchaft. — Ein Syſtem reiner Vernunftbegriffe in Anſehung eines wiſſenſchaftlich behandelten Objekts

Digitized by Google

(z. B. der Materie, der Tugend oder des Rechts,) heißt Metaphyſik, d. i.: Inbegriff desjenigen, was man durch bloße Vernunft, mithin aus dem bloßen Begriffe eines Objekts, über daſſelbe ausmachen und erkennen kann. Daher die Titel: Metaphyſik der körperlichen Natur, Metaphyſik der ſittlichen Natur, welche letztere wiederum zerfällt in die Metaphyſik des Rechts und die Metaphyſik der Tugend.

---

Daß man einer Metaphyſik der Sitten, d. i.: eines Syſtems der Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen, welche die Freiheit der Willkühr zum Objekte hat, bedürfe, iſt klar, weil die praktiſche Geſetzgebung der Vernunft nur durch einen Rückgang zu den erſten Gründen derſelben mit Lauterkeit und Sicherheit aufgeſtellt werden kann.

Daß ſich dieſes in Anſehung des erſten Theils der Vernunftgeſetzgebung, nämlich des Rechtsbegriffs, bewerkſtelligen laſſe, iſt in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre gezeigt worden, und um ſo weniger zweifelhaft, da die Rechtslehre bloß das Förmliche der nach Freiheitsgeſetzen im äußern Verhältniſſe einzuſchränkenden Willkühr betrifft. — Der Rechtsbegriff nämlich, (und die ſich auf ihn gründende Rechtswiſſenſchaft,) macht nicht etwas außer ihm Liegendes, eine Materie oder ein Objekt der Willkühr, zur Pflicht,

Digitized by Google

ſo daß es hieße: Du ſollſt dieſes oder jenes, wovon deine oder Anderer Kultur, Wohlhabenheit oder Glückſeligkeit abhängt, zur Wirklichkeit bringen und poſitiv befördern; ſondern er ſchränkt die äußere Freiheit der Willkühr bloß auf die Bedingung ein, unter welcher es ihr allein möglich iſt, eine äußere Freiheit zu ſeyn. Er ſieht alſo von aller Materie des Begehrens weg und ſagt: „Handle nach einer Maxime, mit welcher, als einem allgemeinen Geſetze, deine Freiheit mit der Freiheit von jedermann zuſammen beſtehen könne.“ Handelt nun jemand nach einer entgegen geſetzten Maxime, ſo iſt dieſe eine ſolche, welche, als allgemeines Geſetz gedacht, ſeine und aller Andern Freiheit ſelbſt unmöglich macht. Die ganze Rechtswiſſenſchaft dreht ſich alſo um das Princip der Möglichkeit, äußerlich frei zu ſeyn, und dieſer Begriff der einzigen Möglichkeit, äußerlich, im Verhältniſſe auf einander, frei zu ſeyn, (der Rechtsbegriff) beſtimmt auch den Zweck der unter ihm ſtehenden Subjekte, der nun, weil er aus dem bloßen Begriffe hervor geht, kein materieller, ſondern formeller iſt; der Rechtsbegriff in ſeiner Gültigkeit iſt ſich ſelbſt Zweck. Das heißt nun: Vom Rechtsbegriffe ausgehend, und dich auf ihn allein ſtützend, ſollſt du die die Geltung deſſelben in allen deinen äußern Handlungen zum unverbrüchlichen Geſetze und Zwecke machen, mithin auch Alles wollen und thun, wodurch, als Mittel, der Zweck, d. i.: die Heilighaltung des Rechts, geſichert werden kann; folglich in einen rechtlichen Zuſtand treten,

Digitized by Google

u. ſ. w. Der Rechtsbegriff wird nun auf die möglichen Zuſtände der Menſchen, auf die möglichen Objekte der Willkühr derſelben, kurz, auf Alles bezogen, wodurch Menſchen äußerlich auf einander einfließen können und in Wechſelwirkung ſtehen, und durch ihn wird beſtimmt, was in Anſehung dieſer Zuſtände oder Objekte Rechtens ſey. Da mag ich nun thun, was ich will; wenn ich durch meine That nur nicht der Möglichkeit, äußerlich frei zu ſeyn, entgegen handle, ſo hat mir niemand hierin etwas zum Zwange oder zur Laſt zu legen; es iſt alſo bloß die Form der Willkühr, und zwar dieſer, in ſo fern ſie ſich äußerlich werkthätig erweiſt, welche vom Rechtsbegriffe in Anſpruch genommen und durch ihn einer unverletzlichen Regel unterworfen wird.

Diejenige Handlung, deren (praktiſche) Nothwendigkeit aus dem bloßen Rechtsbegriffe, d. i.: aus der bloßen Bedingung der Möglichkeit, äußerlich nach einem allgemeinen Geſetze frei zu ſeyn, erkannt wird, heißt Rechtspflicht. — Es iſt in Anſehung dieſer Pflichten genug, ſie zu wiſſen. Das heißt: Wir haben uns im rechtlichen Verhalten gegen einander nicht darum zu bekümmern, oder darauf zu ſehen: ob Einer ſeine Rechtspflicht aber auch mit gutem Herzen erfüllt, ſondern wenn er ſie nur erfüllt; um ſie aber zu erfüllen, muß er ſie wiſſen, und diejenigen, welche er wiſſen kann, ohne daß ſie ihm bekannt gemacht werden, ſind natürliche, (nicht poſitive,) Rechtspflichten. — Die Pflichtenlehre

in Anſehung der Rechtspflichten iſt daher eine bloße Wiſſenslehre, (Doctrina ſcientiae.) — Es ſoll aber auch jedermann dieſe Wiſſenſchaft haben, eben weil er ſie haben kann, und ohne daß er ihr gemäß handelt, gar nicht als ein freies Weſen handeln kann. Daher iſt es ſelbſt Pflicht, ſich mit dem, was Recht iſt, bekannt zu machen, und die Geſetzbücher ſagen mit Recht: daß Unkunde des Rechts, (Ignorantia iuris,) nicht entſchuldige.

Was Recht ſey, kann und ſoll man aber auch nicht bloß ſo ungefähr, ſondern mit aller Genauigkeit wiſſen. Denn die Rechtspflicht iſt keine weite, ſondern enge Pflicht; ſie verſtattet keine Ausnahmen oder beliebige Verkürzungen, ſondern bei ihr muß das Mein und Dein auf der Wage der Gerechtigkeit, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau beſtimmt, und darum der mathematiſchen Abgemeſſenheit analog ſeyn.

Die Rechtslehre iſt daher, als Wiſſenslehre, nicht allein einer philoſophiſchen, bis zu ihren erſten Gründen hinauf ſteigenden, Bearbeitung, (einer Metaphyſik,) empfänglich, ſondern auch bedürftig.

---

Bedenklicher möchte es ſcheinen, ob auch die Tugendlehre einer bis zu den ſubtilſten Fäden Alles ausſpinnenden Spekulation empfänglich oder bedürftig ſey, weil ſie nicht, wie die Rechtslehre, eine bloße, (obgleich praktiſche,) Wiſ-

Digitized by Google

fenslehre iſt, nicht bloß lehrt: was zu thun Pflicht ſey; ſondern vornehmlich auf das innere Princip des Willens geht, und dahin arbeitet, daß das Bewußtſeyn der Pflicht, (das Wiſſen derſelben,) zugleich Triebfeder der Handlungen ſey, mithin die innere Denkungsart ſelbſt gut und dem Geſetze geheiligt machen will. Ihr Zweck iſt nicht bloß, zu lehren: was Pflicht ſey; zu vermitteln, daß die Pflicht erfüllt werde: ſondern zu bewirken, daß die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werde.

Hier wendet man nun mit Recht ein: „Was kann man ſich für einen Begriff von einer Kraft und herkuliſchen Stärke der Tugend machen, wenn ſie, um die Laſter gebärenden Neigungen zu überwältigen, ihre Waffen aus der Rüſtkammer der Metaphyſik hernehmen ſoll? — da dieſe nur eine Sache der Spekulation iſt, welche nur wenig Menſchen zu handhaben wiſſen.“ Wohl wahr! daher denn freilich auch alle Tugendlehren, die, indem ſie in Hörſälen, von Kanzeln oder in Volksbüchern auf Herzensbeſſerung hinarbeiten, zugleich den Vortrag mit metaphyſiſchen Brocken, wie mit einem Flitterſtaate, ausſchmücken, deßhalb allerdings ins Lächerliche fallen. — Allein, wenn gleich die innere Herzensbeſſerung und die auf ſie gerichtete Volkslehre der metaphyſiſchen Subtilitäten nicht bedarf, ſo iſt es darum doch weder unnütz noch lächerlich, auch den erſten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphyſik nachzuſpüren, weil der Weg zur Weisheitslehre doch durch die Wiſſenſchaft genommen werden

muß, wenn für die Tugendlehre Sicherheit und Lauterkeit erreicht werden ſoll.

Die Tugendlehre iſt nun zwar keine bloße Wiſſenslehre, wie die Rechtslehre, d. i.: es kommt bei ihr nicht bloß darauf an, ſeine Pflichten zu kennen und zu thun, ſondern ſie dringt zugleich und zu oberſt auf innere Herzensgüte, und will: daß die Vorſtellung der Pflicht zugleich und allein Triebfeder ſey, mithin die Pflicht nicht bloß gekannt und gethan, ſondern um ihrer ſelbſt willen gethan werde. Das heißt nun im Allgemeinen: die Vernunft will als reine Vernunft, mithin durch ſich ſelbſt und allein praktiſch, (den Willen beſtimmend,) ſeyn; und deßhalb ſtellt ſie einen Zweck auf, der zugleich Pflicht iſt, mithin von uns bewirkt werden ſoll, weil ein reines Vernunftgebot uns dazu befehligt. — Allein obgleich die Tugendlehre nicht bloße Wiſſenslehre iſt, ſo iſt ſie doch Wiſſenslehre, eben weil ſie Vernunfte-kenntniß iſt; und man muß ſich der erſten Anfänge derſelben bemächtigen, ihre Grundbegriffe und Grundſätze aufſuchen, das Reine vom Empiriſchen ſcheiden, und, da es in ihr zu oberſt auf die Triebfeder der Handlungen angeſehen iſt, dieſe in ihrer Aechtheit und Unvermiſchtheit aufſtellen, wenn man aller Herzensveredlung durch Unterricht und Vorgang eine feſte Baſis legen, und, indem man populär und anziehend ſpricht, doch Einheit und Lauterkeit dem Geiſte nach erhalten will.

Digitized by Google

Man wähne daher nicht, daß eine bloße Popularität ſchon alles erreicht und dem Zwecke genügt; es iſt vielmehr aufs ernſtlichſte zu beherzigen, daß kein Volkslehrer ſeine Abſicht auf Tugendgründung mit Sicherheit und Lauterkeit erreichen wird, wenn er nicht zuvor ſeinen Gegenſtand wiſſenſchaftlich gefaßt und zu den erſten Gründen zurück geführt hat. Die bloß populären Tugendlehrer, welche ſich ohne gründliche Einſicht alles zu vermögen getrauen, und die allezeit fertigen Prediger ſind oder werden nur zu leicht Saldader und kraftloſe Schwätzer. — Die Metaphyſik der Sitten, (des Rechts und der Tugend,) iſt daher zwar nicht Endzweck, aber doch unentbehrliches Mittel, um den Endzweck, der auf Geltung des Rechtsbegriffs und des Tugendbegriffs gerichtet iſt, ohne Fehltritte zu erreichen.

---

Die praktiſche Philoſophie, als Wiſſenſchaft des Rechts und der Tugend aus reinen Vernunftbegriffen, geht alſo auf die erſten Gründe, um der Rechtslehre und Tugendlehre Sicherheit und Lauterkeit zu geben. Woher ſoll man nun, was die Tugendlehre betrifft, dieſer ihre Principien hernehmen, um an ihnen einen ſichern Führer in allen Angelegenheiten des Gewiſſens zu haben?

1. Nicht aus dem Gefühle; es mag pathologiſch, (auf den blinden Naturtrieb gegründet,) oder rein-ſinnlich, (durch freies Spiel der Einbildungs-

kraft in der Angemeſſenheit der Form zur Verſtandesregel (ſpringend,) oder moraliſch (als Wirkung aus der durch ihr Geſetz das Gemüth afficirenden Vernunft wahrgenommen,) ſeyn. Denn alles dieſes iſt nur ſubjektiv-praktiſch, ermangelt, als ſolches, der klaren und deutlichen Vorſtellung, und ob es richtig oder unrichtig leitet, iſt zufällig, wie Alles, was blindlings und inſtinktmäßig den Menſchen treibt. Ein moraliſches Princip aber muß objektiv-praktiſch ſeyn; das heißt: man muß klar und deutlich einſehen, daß es ein Vernunftgebot ſey, jedermann durch ſich verbinde, und die Nothwendigkeit, ſich daſſelbe zur Maxime zu machen, wie auch die Gewißheit deſſelben, ſich durch ſeine bloße Vorſtellung in der Vernunft unmittelbar ankündigen. Man muß ſich und jedermann über den Grund einer Denkungsart und ſeines Handelns Rede ſtehen und Rechenſchaft geben können; und dies iſt nicht dadurch ſchon gethan, daß man ſich auf ſein Gefühl beruft, ſondern dadurch, daß man durch klare Begriffe an die Vernunft appellirt und ſich von ihr durch eine deutlich gedachte Formel ihres Geſetzes vertreten läßt. — Kurz, das Princip der Moral iſt metaphyſiſch, (ein klar gedachter, reiner Vernunftbegriff;) alle Menſchen haben es, als ein ſolches, ſchon in ihrer Vernunftanlage, und es darf nicht erſt in ſie hinein gebracht werden, nur der eine denkt es ſich dunkler als der andere.

Digitized by Google

Dem Vernunftforscher aber gebührt es, dieses Metaphysische durch Metaphysik, d. i.: durch eine zu den Elementen der Vernunftgesetzgebung vordringende Forschung, aufzusuchen, und es mit solcher Klarheit und in einer so faßlichen Formel darzulegen, daß es, als Gedanke aufgefaßt, dem Volke nicht minder als dem Gelehrten wie ein untrüglicher Kompaß sey, durch welchen sich Schiffshauptmann und Matrose, wenn sie ihn einmahl haben, sonder Kunst orientiren können.

Es helfen hier auch keine orakel- oder geniemäßig absprechenden, im Tone vermeintlich hoher Weisheit gegen die Metaphysik spröde und vornehm thuenden, Machtworte. Wer sich durch Misologie gegen die Metaphysik der Sitten aufwirft, indessen er sich statt aller Rede und Antwort hinter ein dunkles Gefühl verkriecht, oder, um Allen Alles und so über Alle zu seyn, umher greift, und zwei, drei oder mehrere Principien, etwa was Erfahrung giebt, die Offenbarung lehrt und die Vernunft erkennt, in ein Bündel zusammen rafft, und nun mit diesem seinen Fund Alles auszurichten meint, muß, wie groß er sich auch dünken mag, wenn er seine unerläßliche Pflicht beherzigen will, selbst noch erst in der Tugendlehre zu ihren metaphysischen Gründen zurück gehen, und ehe er es sich wieder einkommen läßt, Lehrer seyn zu wollen, noch selbst auf seinen Bänken vorerst die Schule machen.

Digitized by Google

2. Auch nicht aus der Neigung zur Glückſeligkeit kann man das Princip der Tugend entlehnen; ſelbſt dann nicht, wenn man unter Glückſeligkeit nicht den Zuſtand der höchſtmöglichen Befriedigung aller ſinnlichen Bedürfniſſe und Wünſche, ſondern denjenigen Zuſtand der Seelenruhe und Zufriedenheit verſteht, in welchem ſich der denkende Menſch befindet, wenn er über die Anreitze der Laſter geſiegt hat und ſeine, oft ſaure, Pflicht gethan zu haben ſich bewußt iſt. Denn auch dieſe Wonne, durch welche die Tugend ihr eigner Lohn iſt, geht nicht voran, ſondern folgt. Erſt muß jemand ſich bewußt ſeyn, ſeine Pflicht gethan zu haben, und alsdann kann er ſich auch der Wonne und des innern Friedens mit ſich ſelbſt bewußt werden. Es iſt folglich nicht die im Proſpekte geſehene Glückſeligkeit, ſondern der Begriff der Pflicht, welcher ihn unmittelbar beſtimmen muß; wo nicht, ſo mag er zwar wohl ſeine Pflicht gethan haben, aber er hat nicht ſeine Pflicht um der Pflicht willen gethan, denn ſie war nicht unmittelbare Triebfeder.

Der Eudämoniſt dreht ſich mit ſeiner Aethiologie im Zirkel herum. Die innere Wonne ſoll ihm Urſache der Pflichtbeobachtung ſeyn, und die Pflichtbeobachtung ſoll ihm auch Urſache der innern Wonne ſeyn.

Aber es iſt in dieſer Vernünftelei auch ein Widerſpruch. Denn nach ihr ſoll der Menſch erſtlich ſeine Pflicht aus einem moraliſchen Grunde erfüllen, (durch die bloße Vorſtellung des Vernunftgeſetzes, ohne

erſt zu fragen: was dieſes für eine Wirkung auf ſeine Glückſeligkeit haben werde;) zweitens ſoll er ſeine Pflicht nur als ſolche erkennen, wenn die Erfüllung derſelben ihn glückſelig macht, mithin ſoll er ſie aus einem nicht-moraliſchen Grunde erfüllen, (denn wenn er auf Glückſeligkeit, mithin auf die Wirkung für ſeinen innern Zuſtand, ſehen ſoll, ſo ſoll er aus pathologiſchen Gründen, d. i.: aus nicht-moraliſchen Gründen, handeln,) er ſoll alſo zwei Herren dienen, die gerade das Gegentheil von einander ſind, welches ungereimt iſt.

Die Glückſeligkeit beruht auf einer Affektion des Gefühls, und dieſes iſt, es mag erregt werden, wodurch es wolle, jederzeit phyſiſch. Doch kann man das Gefühl in ein pathologiſches und moraliſches unterſcheiden: jenes wird durch ſinnliche Triebe, dieſes durch Vernunftgeſetzgebung rege gemacht. Aber eine Glückſeligkeit, die bloß moraliſch wäre, mithin auf keinen empiriſchen Urſachen beruhete, iſt ein Unding. Will man dieſem Vorwurfe ausweichen, ſo muß man unter moraliſcher Glückſeligkeit die Wirkung des Bewußtſeyns: ſeine Pflicht um der Pflicht willen erfüllt zu haben, auf das Gefühl, mithin den Zuſtand innerer Seelenruhe nach der erfüllten Verbindlichkeit verſtehen, aber alsdann iſt doch nicht dieſe innere Wonne der Grund des Handelns, ſondern nur die Folge der Handlung, mithin das Pflichtgeſetz allein das Princip der Verbindlichkeit,

Die wahre Moralität hängt überhaupt nicht von einer Luſt ab, ob ſie dieſe gleich zur Seite oder zur Folge haben kann. Die Luſt iſt entweder in der Naturordnung oder in der ſittlichen Ordnung. Die Luſt in der bloßen Naturordnung geht vor der Befolgung des Geſetzes *vorher*, und bewirkt, daß dieſem gemäß gehandelt werde. Dieſe iſt pathologiſch. Der Luſt aber in der moraliſchen Ordnung geht das Geſetz voran, und dieſem muß erſt gemäß gehandelt ſeyn, wenn jene empfunden werden ſoll. Auch dieſe iſt pathologiſch, denn ſie ſetzt das Gefühl als Empfänglichkeit des Subjekts voraus: aber ſie iſt nicht *bloß* pathologiſch, weil ſie die Wirkung aus einem überſinnlichen Geſetze auf das Subjekt iſt; folglich ein ſinnenfreies, intellektuelles, bloß an der Vorſtellung des Geſetzes haftendes Wohlgefallen iſt. Es läßt ſich denken, daß ein moraliſches Weſen an dem Geſetze keine Luſt empfinde, ohne daß darum das Geſetz aufhörte ein Geſetz zu ſeyn: denn wenn das moraliſche Weſen nicht zugleich ein Naturweſen iſt, wie wir Menſchen, wenn es nicht die Grundanlage oder Fähigkeit zur Luſt oder Unluſt, d. i.: wenn es nicht ein Gefühl hat; ſo fällt auch die Wirkung des Geſetzes auf das Gefühl, mithin auch das Gefühl der Luſt am Geſetze weg. Daß wir alſo eine Luſt an der Vorſtellung des Verſtandes oder der Vernunft haben, iſt etwas bloß Subjektives, auf unſrer ſinnlichen Natur Beruhendes. Wenn alſo die Frage vom oberſten Princip der Moral iſt, ſo kann dieſes

Digitized by Google

nicht aus der ſinnlichen Natur, (denn das wäre ja ungereimt,) ſondern aus der moraliſchen Natur, d. i.: aus der Freiheit, abgeleitet werden. — Alle Glückſeligkeit aber beruht urſprünglich auf der ſubjektiven Empfänglichkeit, Gefühl genannt, dieſes mag nun von einer ſinnlichen oder intellektuellen Vorſtellung afficirt werden.

Beobachtet man nun nicht den Unterſchied desjenigen, was in der Naturordnung iſt, von dem was in der moraliſchen Ordnung iſt; ſtellt man das Glückſeligkeits-Princip, (Eudaemonia,) ſtatt des Freiheits-Princips der innern Geſetzgebung, (Eleutheronomia,) zum Grundſatze auf: ſo iſt die Folge davon der ſanfte Tod, (Euthanaſia,) aller Moral. Denn das Wohl- oder Uebelſeyn, es mag bewirkt werden, woher es wolle iſt bloß in der Naturordnung, entſteht und vergeht nach dem Geſetze der Naturnothwendigkeit; macht man ſich nun dieſes bloß Subjektive zum Princip des Thuns und Laſſens, ſo liegt das Princip des Verhaltens in der Natur, und die Vernunft hat dabei weiter nichts als den Dienſt einer Magd, ſie dient durch ihr Vermögen der Regeln bloß dem Sinnenhange. Aber eben dadurch büßt ſie ihre Selbſtgeſetzgebung, (Autonomia,) ein, und es giebt keine Pflicht, d. i.: objektiv-praktiſche Nothwendigkeit, zu handeln, denn dieſe kann nur aus der Vernunft, als einer Selbſtherrſcherinn, hervor gehen; folglich giebt es auch keine Moral, d. i.: ein Syſtem von Freiheitsgeſetzen. Der konſequente Eudämoniſt ſtatuirt alſo eigent-

lich gar keine Moral. Denn wie kann er dieſe ſtatuiren, wenn er die Vernunft nicht als reine, (von aller Naturordnung, von allem Gefühle, aller Luſt, Begierde, Neigung unabhängige u. ſ. w.,) Vernunft, dieſe in dieſer Qualität nicht als durch ſich ſelbſt und zu oberſt geſetzgebend, mithin einen reinen Willen und eine poſitive, (praktiſche,) Freiheit ſtatuirt?

Der Grund aller Verirrung des Eudämoniſten liegt in ſeinem mißverſtandenen Hange, alles zu erklären. Die Vernunft gebietet unbedingt. Dies will man nicht ſo annehmen, ſondern fragt noch: warum ſie dieſes oder jenes gebiete. Da ſucht man nun, weil in der Vernunft ſelbſt kein höherer Grund, (ohne Widerſpruch,) geſucht werden kann, in der Natur umher, und meint: die Vernunft könne etwas nur gebieten, weil die Natur ein Bedürfniß aufweiſe. Man bemerkt aber nicht, daß man hier in ganz fremde Gebiete überſpringt. Der unbedingte Vernunftbefehl kann nicht erklärt, ſondern nur erörtert werden. Jedermann fühlt ſich durch ihn unwiderſtehlich gedrungen; dieſes Gefühl, welches einerſeits pathologiſch iſt, will man ſich phyſiologiſch erklären, man bemerkt aber nicht, daß doch die Urſache deſſelben in der Vernunft liegt, und eben deßwegen das Gefühl nicht bloß pathologiſch, (phyſiologiſch,) ſondern anderſeits auch moraliſch iſt, weil es durch bloße Vorſtellung des Vernunftgeſetzes gewirkt wird. Indem man nun bemerkt, daß die Vernunft an ſich hier praktiſch iſt, hat

Digitized by Google

alle physiologische Erklärung ein Ende; denn das Princip des praktischen Gesetzes liegt über alle Physik hinaus, beruht auf der uns unerforschlichen Freiheit, einem Vermögen, das uns nur durch den unbedingten Befehl der Vernunft erst kund wird, welches anzunehmen wir an dem moralischen Gesetze einen Grund haben, ohne es jedoch dadurch theoretisch erforschen und begreifen zu können.

Jedermann hat auch an der Wissenschaft des Gesetzes genug, und es ist ihm seelenerhebend genug, sich des Vorzugs, einer solchen Idee fähig zu seyn, bewußt zu werden. Denjenigen, welche das unbedingte Vernunftgebot in sich erkennen, es aber doch nicht erklären können, dient dieses ihr Unvermögen zum Aufgebote, alle Segel der theoretischen Vernunft anzuspannen, um sich der unbedingten Gültigkeit jener Idee zu widersetzen. Es ist aber dieses Aufbieten eben so thöricht als vergeblich. Es ist thöricht, weil der sich im Bewußtseyn ankündigende unbedingte Befehl, als etwas Uebersinnliches, keiner Erklärung fähig ist; es ist dies vergeblich, weil alle Versuche, die sich selbst ankündigende reine praktische Vernunft anzufechten und verdächtig zu machen, am Ende doch mißlingen müssen: denn der Befehl ist in jedem Menschen schon kraft seiner Vernunftanlage, und ihn wegvernünfteln wollen, ist nichts mehr und nichts weniger, als die Vernunft selbst wegvernünfteln wollen. Zu diesem Behufe kann man Spitzfindigkeiten aufbringen, aber

Digitized by Google

wenn's zur That kommt, so schlägt die moralische Vernunft das ganze Spinnengewebe mit unwiderstehlicher Allgewalt danieder, wie einen jeden sein Gewissen belehren muß.

Jedoch kann die Metaphysik der Sitten, außer ihrem positiven Zwecke, der guten Denkungsart durch lautere Principien den Weg zu bahnen, auch noch den negativen Nutzen leisten: daß sie die falschen und misologischen Spitzfindigkeiten in ihrer Armseligkeit darstellt und den Einfluß derselben auf die Regeln des Verhaltens abwehrt.

## I.

## Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

**Ethik** überhaupt ist die Wissenschaft der Gesetze der Freiheit. Die aus der Vorstellung eines Vernunftgesetzes erkannte Nothwendigkeit einer Handlung heißt **Pflicht**. Die **sittliche Vernunftwissenschaft** ist daher, als ein System von Gesetzen, auch eine **Pflichtenlehre**, (Philosophia moralis est doctrina officiorum.) Die Gesetze der Freiheit sind nun entweder solche, die auch äußerlich seyn, mithin einen äußern Zwang gründen können, oder solche, welche nicht äußerlich seyn, mithin keinen äußern Zwang gründen können. Der Inbegriff jener ist die Rechtslehre, (Doctrina iuris,) der Inbegriff dieser ist die Tugendlehre, (Doctrina virtutis.)

Digitized by Google

Recht iſt die Einſchränkung der Maxime auf die Bedingung der Möglichkeit, äußerlich frei zu ſeyn. Diejenigen Handlungen, deren Nothwendigkeit aus dieſer einſchränkenden Bedingung erkannt wird, ſind Rechtspflichten, (Officia iuris.) Tugend iſt die Einſchränkung der Maxime auf die Bedingung der Möglichkeit, innerlich frei zu ſeyn. Diejenigen Handlungen, deren Nothwendigkeit aus dieſer einſchränkenden Bedingung erkannt wird, ſind Tugendpflichten, (Officia virtutis.)

---

In dem Pflichtbegriffe überhaupt liegt der Gedanke, daß er die freie Willkühr durch ein Geſetz nöthige, (zwinge,) dieſer Zwang mag ein innerer, (ein Selbſtzwang,) oder ein äußerer, (ein Rechtszwang,) ſeyn. Der Zwang ſelbſt aber findet nur bei Weſen Statt, die nicht heilig, (urſprünglich dem Geſetze angemeſſen,) ſondern die moraliſche und ſinnliche Weſen zugleich, wie wir Menſchen, mithin der Anreizung empfänglich ſind, dem Vernunftgeſetze entgegen zu handeln. Indem ſie alſo dem Geſetze gehorchen, müſſen ſie es mit Widerſtand ihrer Sinnenneigung thun; folglich, indem ſie der Sinnenluſt abbrechen, zwingen ſie ſich.

Von dem Menſchen kann man alſo ſagen: daß er das Geſetz ungern befolge und auch ungern übertrete. Er befolgt es ungern, in ſo fern er Natur-

wesen ist, weil der sinnliche Trieb unter das Gesetz gebeugt werden muß; er übertritt es ungern, in so fern er ein moralisches Wesen ist, denn hier betrachtet er sich nach der Menschheit in seiner eignen Person und nach der ihm objektiv, durch seine reine Vernunft, vorgestellten Bestimmung. Wie es möglich sey, daß der Mensch auf dem Scheidewege zwischen Tugend und Wollust mehr Hang zeige, der Neigung als dem Gesetze Gehör zu geben, ist nicht zu erklären, weil es auf der Willkühr beruht, die, ob sie wohl durch den Sinnenhang afficirt wird, doch auch frei ist und als solche nicht erklärt werden kann, da nur dasjenige erklärungsfähig ist, was als bloße Geschichte von einer Ursache nach Naturgesetzen abhängig und ableitbar ist. Weil wir uns aber doch bewußt sind, der anwandelnden Sinneslust durch einen Selbstzwang widerstehen zu können und dazu ein unbedingtes Gebot in unserm eignen reinen Willen haben, so giebt uns dieses die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit unsers Selbst zu erkennen. Denn indem Vernunftgesetz und Sinnenlust wechselseitig in einen Kampf gerathen, erkennen wir, daß jenes heilig sey; und gesetzt, wir hingen der Neigung nach, so fühlen wir bei der Uebertretung doch einen innern Widerstand und verabscheuen uns selbst. Die Ursache hiervon kann nicht in der Sinnenlust selbst, sondern muß höher liegen, und zwar in dem, was gar nicht sinnlich ist, in der moralischen Natur.

Digitized by Google

Der Pflichtbegriff an ſich aber enthält nur einen Selbſtzwang, d. i.: einen ſolchen, welcher aus bloßer Vorſtellung des Geſetzes ergeht. Denn der Menſch iſt doch ein freies, (moraliſches,) Weſen, und die Nöthigung iſt mit der Freiheit nur vereinbar, wenn der Menſch ſich ſelbſt nöthigt; Selbſtnöthigung iſt aber durch den Pflichtbegriff nur dadurch möglich, daß die Vorſtellung der Pflicht Triebfeder, d. i.: den Willen innerlich beſtimmend, iſt. Wenn alſo auch jemand äußerlich genöthigt wird, ſo iſt dies nur ein vom Vernünftgeſetze verſtatteter Zwang, und man kann von dem, welcher äußerlich zur Pflichterfüllung gezwungen wird, nicht ſagen: er ſey durch den Pflichtbegriff an ſich gezwungen, weil durch den Pflichtbegriff gezwungen ſeyn, eben ſo viel iſt, als durch die bloße Vorſtellung der Pflicht genöthigt ſeyn; die bloße Vorſtellung der Pflicht iſt aber etwas Schlechthin-Innerliches, mithin findet in Anſehung derſelben nur ein innerer oder ein Selbſtzwang Statt. — Nur in wie fern jemand ſich ſelbſt zur Pflichtbeobachtung, und zwar durch die bloße Vorſtellung des Geſetzes, zwingt, iſt und handelt er tugendhaft. — Wenn ich alſo ſage: dieſes oder jenes ſey eine Rechtspflicht; ſo will ich weiter nichts ſagen: als, geſetzt, es zwänge ſich jemand nicht ſelbſt und innerlich zur Beobachtung derſelben, er dürfe dann äußerlich genöthigt werden.

Digitized by Google

Die Naturtriebe enthalten im Gemüthe ſelbſt Hinderniſſe und der Pflichtvollziehung widerſtrebende Kräfte. Der Menſch kann und ſoll ſie beſiegen, und zwar durch ſeine bloße Vernunft, nicht erſt künftig, ſondern ſogleich, wie er nur den Gedanken hat, daß er es könne und ſolle.

Ein Gegner iſt ungerecht, wenn ſein Widerſtand oder Angriff der Möglichkeit, frei zu ſeyn, widerſtreitet. Die Sinnentriebe, indem ſie über das Sittengeſetz und deſſen Quelle, die Freiheit, herrſchen wollen, ſind ungerechte Gegner, denn unter ihrer Herrſchaft iſt keine Freiheit, (innere Willensbeſtimmung durch reine Vernunft,) möglich; man darf ſich ihnen alſo widerſetzen, und man ſoll es, weil das Vernunftgeſetz unbedingte Gewalt haben will. — Das Vermögen und der überlegte, (nicht blinde,) Vorſatz, einem ſtarken, aber ungerechten, Gegner Widerſtand zu thun, iſt Tapferkeit, (Fortitudo;) dieſe Tapferkeit, gegen den Gegner der ſittlichen Geſinnung in unſerm Innern gerichtet, iſt Tugend, (Virtus, Fortitudo moralis.)

Tugendlehre iſt alſo derjenige Theil der Pflichtenlehre, welcher die innere Freiheit unter Geſetze bringt. Dagegen iſt Rechtslehre derjenige Theil der Pflichtenlehre, welcher die äußere Freiheit, die Freiheit im äußern Verhältniſſe der Menſchen gegen einander, unter Geſetze, und zwar unter Zwangsgeſetze, bringt.

---

Digitized by Google

Die Rechtslehre ſtellt bloß die formale Bedingung der äußern Freiheit auf, denn ſie bezieht bloß die Zuſammenſtimmung der Freiheit mit ſich ſelbſt, wenn man dieſe ihre Maxime als allgemeines Geſetz denkt. Dagegen ſtellt die Tugendlehre noch eine materiale Bedingung, d. i.: einen Gegenſtand der freien Willkühr, auf.

Die formale Bedingung der äußern Freiheit iſt das Recht, d. i.: die Einſchränkung der Willkühr auf die Bedingung der Möglichkeit, äußerlich frei zu ſeyn. Die materielle Bedingung der Freiheit iſt ein Zweck, welchen die reine Vernunft ſelbſt als einen objektiv-nothwendigen, mithin als einen ſolchen aufſtellt, der an ſich ſelbſt Pflicht für alle Menſchen iſt.

Pflicht überhaupt iſt die aus der Vernunftgeſetzgebung erkannte Nothwendigkeit einer Handlung. Nun bieten die ſinnlichen Neigungen der Willkühr eine Materie dar, die, zum Zwecke gemacht, der Pflicht entgegen ſeyn kann; will die Vernunft dem Einfluſſe der Sinnenneigung wehren, ſo muß ſie ihr eine andere Materie entgegen ſetzen: dieſe aber als ein der Willkühr durch Vernunftgeſetzgebung aufgegebener Zweck iſt eben deßwegen ein moraliſcher, von der Neigung unabhängiger, Zweck; denn der Menſch kann ihn nur haben, in ſo fern er frei iſt.

Zweck überhaupt iſt derjenige Gegenſtand eines vernünftigen Weſens, durch deſſen Vorſtellung es beſtimmt

Digitized by Google

wird, ihn, (den Gegenſtand,) hervor zu bringen. — Wenn jemand einen Zweck hat, ſo kann er mich zwar zu Handlungen zwingen, die als Mittel zu ſeinem Zwecke dienen; aber nie kann ich gezwungen werden, einen Zweck zu haben, ſondern ich kann mir nur ſelbſt etwas zum Zwecke machen. Denn das Setzen und Sich vorſetzen iſt nur ein ſchlechthin innerlicher Actus der Willkühr, dem es ſchlechthin widerſpricht, daß er durch etwas Aeußeres bewirkt werden könne. Wenn ich alſo auch einen Zweck habe, von dem ein Anderer will, daß ich ihn haben ſoll, ſo habe ich ihn doch nur dadurch, daß ich ihn mir durch den innern Actus meiner Willkühr ſelbſt ſetze.

Gezwungen ſeyn, ſich einen Zweck zu ſetzen, iſt alſo widerſprechend; denn einen Zweck kann man ſich nur ſelbſt, mithin durch den innern Actus der Freiheit ſetzen: und gezwungen ſeyn, heißt: nicht durch den innern Actus der Freiheit handeln; mithin wäre eine angezwungene Zwecksetzung eine Setzung durch Freiheit, die nicht Freiheit iſt.

Aber ich ſoll doch verbunden ſeyn, mir etwas, was in den Begriffen der praktiſchen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen. Ich ſoll außer dem formalen Beſtimmungsgrunde der Willkühr, (durch das Recht) noch einen materialen Beſtimmungsgrund, einen Zweck, haben, welcher dem aus ſinnlichen Antrieben möglichen Zwecke entgegen geſetzt werden könne. Ich ſoll einen Zweck haben, der an ſich ſelbſt Pflicht iſt. Nun liegt aber im Begriffe der Pflicht ſchon die Nöthigung, mithin werde ich doch zu

Digitized by Google

dem Zwecke gezwungen. Iſt dies nicht auch ein Widerſpruch? Nein. Denn nicht ein Anderer iſt es, ſondern ich bin es ſelbſt, der ich mich zwinge; und zwar in der Qualität eines freien und ſelbſtgeſetzgebenden Weſens. Es iſt Ein und daſſelbe Subjekt, welches, indem es ſich ſeiner Freiheit und Freiheitsgeſetzgebung bewußt iſt, ſeinen Neigungen, in wie fern ſie gegen die Freiheit anſtreben und zu einem der Vernunftgeſetzgebung zuwider laufenden Zwecke verleiten wollen, durch ſeine Freiheit widerſteht, indem es ihnen einen andern Zweck entgegen ſetzt, mithin es doch ſelbſt iſt, das da ſetzt.

Hier muß man bemerken: Je weniger der Menſch phyſiſch, (durch bloße Gefühlsvorſtellungen,) je mehr er aber moraliſch, (durch die bloße Vorſtellung der Pflicht, durch die Vorſtellungen der praktiſchen Vernunft,) gezwungen werden kann, deſto freier iſt er: denn man beweiſ't ſeine Freiheit je mehr, je weniger man der Stimme der Pflicht widerſtehen kann. Denn Freiheit iſt nicht das Vermögen, ſich für oder wider das Geſetz der Vernunft zu entſchließen, ſondern das Vermögen, durch Selbſtgeſetzgebung der Vernunft zu handeln; mithin auch dem Triebe der Sinne durch Pflichtvorſtellung zu widerſtehen. Der Selbſtzwang nach moraliſchen Geſetzen widerſpricht alſo nicht der Zweckſetzung.

Zweck und Pflicht unterſcheiden die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Das Recht ſchreibt der Willkühr keine Materie, (keinen materiellen

Zweck,) vor, sondern schränkt sie bloß auf die Bedingung der Möglichkeit, frei zu seyn, ein. Hieraus fließen alle Rechtspflichten. Die Tugend aber schreibt der Willkühr eine Materie, (einen materiellen Zweck,) vor, und macht diese zur Pflicht. Die Rechtspflicht ist zugleich Zwangspflicht, weil sie von aller Materie abstrahirt. Die Tugendpflicht kann aber keine Zwangspflicht seyn, weil sie eine Materie, einen Zweck, zur Pflicht macht. Nun kann man äußerlich nicht gezwungen werden, sich einen Zweck zu setzen, mithin kann die Pflicht, welche einen materiellen Zweck gebietet, keine Zwangspflicht seyn. Die Rechtslehre bringt die Form der Willkühr unter Gesetze, ohne sich um ihre Materie zu bekümmern; die Tugendlehre giebt ihr zugleich eine Materie auf, die sie hervor bringen soll.

Die Tugendlehre, (Doctrina officiorum virtutis,) ist daher ein System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft, denn sie stellt das auf, was der Mensch, durch innere Nöthigung seiner Vernunft bewogen, wirklich machen soll. Die Verpflichtung in der Tugendlehre hat also dieses Eigenthümliche, daß sie nur durch Selbstzwang möglich ist, und dieses deßwegen, weil sie einen Zweck zur Pflicht macht; welches nur innerlich geschehen kann.

Wie ist aber ein solcher Zweck möglich? Daß er sich denken lasse, haben wir gesehen; denn es widerspricht sich nicht: sich einen Zweck setzen, der zugleich

Digitized by Google

Pflicht ist, weil der Selbstzwang mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht. Aber die Abwesenheit des Widerspruchs, die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache, ist noch nicht hinreichend, um die Möglichkeit der Sache selbst, d. i.: die objektive Realität des Begriffs, anzunehmen.

## II.

### Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung um des praktischen Gesetzes willen; Zweck ist derjenige Gegenstand, welcher die Willkühr durch die Vorstellung von ihm zu seiner Hervorbringung bestimmt. Die Pflicht an sich ist noch kein Zweck und der Zweck an sich ist noch keine Pflicht; sie müssen also zuvörderst in ein Verhältniß mit einander gebracht werden. Dieses läßt sich auf eine doppelte Art denken: entweder so, daß die Pflicht den Zweck giebt; oder so, daß der Zweck die Pflicht giebt. — Ich kann erstlich vom Zwecke, den ich habe, ausgehen, und darnach bestimmen, was zu thun nothwendig sey. Die Handlung oder Handlungsregel steht hier unter dem Zwecke; ich handle so und so, weil ich den Zweck will. Es fällt in die Augen, daß diese Nothwendigkeit der Handlung hier nur eine bedingte ist, denn sie beruht auf der Begehrung des Zwecks; eben deßwegen ist sie aber auch keine moralische Nothwendigkeit, mithin

die ihr entsprechende Handlung auch nicht eigentlich Pflicht. Pflicht bezieht sich unmittelbar auf ein Gesetz, denn es liegt in ihrem Begriffe, daß die Nothwendigkeit der Handlung aus dem Gesetze erkannt werde. Das Gesetz ist aber nur dann moralisch, wenn es durch sich selbst, durch seine bloße Vorstellung, mithin unbedingt, verbindet; folglich gründet sich jede Pflicht auf ein unbedingtes Gesetz der Vernunft. Ich kann nun zweitens von der Pflicht, d.i.: von einer durch die Vernunft zur Nothwendigkeit gemachten Handlungsart, ausgehen und diese auf den Zweck beziehen; welche Beziehung wiederum auf eine doppelte Art möglich ist.

Erstlich: Ich setze voraus, die Menschen haben Zwecke, und frage bloß: Wie muß die Regel ihrer Handlungen beschaffen seyn, wenn sie dem Pflichtbegriffe angemessen seyn soll? Ich suche also ein Princip der Maximen. Ich will wissen: welcher Regel die Willkühr schlechthin unterworfen seyn müsse, wenn sie frei seyn will, ihre Zwecke mögen seyn, welche sie wollen. Hier ist die Antwort: Die Freiheit des Handelnden muß mit sich selbst, d.i.: mit ihrer eignen Möglichkeit, eine Freiheit zu seyn, zusammen stimmen, sie muß also nach einer Maxime verfahren, deren Regel als allgemeines Gesetz der Freiheit, des Bestehens der Freiheit Aller mit einander, gedacht werden kann. — Ich setze also voraus: Alle haben ihre Zwecke; jeder will Objekte durch die Vorstellungen von ihnen wirklich machen, steht dadurch

in einer möglichen Wechſelwirkung mit ſeines Gleichen: und indem ich dies ſetze, aber gar nicht beſtimme: was ein jeder für Zwecke hat oder haben werde, gebe ich nur an: wie ſeine Maxime ſchlechthin beſchaffen, welcher Regel ſie ſich ſchlechthin fügen müſſe, wenn ſie die Freiheit ſelbſt nicht aufheben will. Auch will ich nicht, daß jeder ſich dieſes Princip der Maximen zur Maxime machen, d. i.: daß es innere Triebfeder ſeyn ſolle, ſondern nur, daß ſeine äußere Handlung demſelben angemeſſen ſeyn ſolle; es iſt folglich bloß die Pflichtmäßigkeit, die Angemeſſenheit des Handelns zum Princip der Maximen, welche ich fordere. Ich laſſe alſo dabei dahin geſtellt, wie die innere Denkungsart des Handelnden beſchaffen, welche Zwecke er ſich ſetzen möge; aber ich ſage: Wenn du handelſt, wenn du Zwecke erzielſt, ſo ſoll dies das Princip ſeyn, worauf du ſchlechthin deine Handlung einſchränken mußt; wo nicht, ſo handelſt du gegen die Möglichkeit, frei zu ſeyn. — Die Rechtslehre geht alſo von Zwecken überhaupt aus; ſetzt: es habe jedermann Zwecke, ohne zu beſtimmen, welche er haben ſolle; deklarirt aber: welches die Form ſey, der ſich jede Willkühr unterwerfen müſſe, um als freie Willkühr auch nur Zwecke zu haben und handeln zu können.

Zweitens: Die Tugendlehre aber nimmt einen entgegen geſetzten Weg. Sie geht nicht davon aus, daß jemand überhaupt Zwecke habe um in Anſehung aller dieſer möglichen Zwecke die Form der Willkühr einer

ſchlechthin: einſchränkenden Bedingung zu unterwerfen; denn das thut die Rechtslehre. Sie geht auch nicht von gewiſſen Zwecken aus, die der Menſch etwa haben mag, um nach ihnen zu beſtimmen: welche Maximen der Menſch nehmen müſſe, um ſie erreichen zu können: denn da alle Zwecke, (wenn ich von der Vernunftbeſtimmung wegſehe,) aus ſinnlichen Antrieben der Natur entſpringen, ſo laſſen dieſe, als empiriſche Gründe, auch keine andern als empiriſche Regeln abnehmen; und da ſich alle Naturtriebe um die Eigenliebe drehen, ſo werden die zu ihrem Behufe genommenen Maximen auch keine andern als ſelbſtſüchtige ſeyn können. Die Maximen alſo auf Zwecke gründen, ſo daß dieſe voran gehen, und jene nach ihnen genommen werden, iſt eben ſo viel, als allen Pflichtbegriff ſelbſt aufheben.

Wie iſt es aber denn doch noch möglich, den Pflichtbegriff auf Zwecke zu beziehen? Nicht dadurch, daß die Pflicht vom Zwecke, ſondern der Zweck vom Pflichtbegriffe abgeleitet wird. Da heißt es nun: Du ſtehſt unter der Pflicht, d. i.: unter einem Geſetze der Vernunft, welches die eine Handlungsweiſe nothwendig macht; prüfe nun alle die mögliche Zwecke nach dieſem Vernunftgeſetze, und vernimm aus ihm, welche Zwecke es dir zur Pflicht macht und welche es dir nicht zur Pflicht macht. Diejenigen Zwecke, welche dir durch den Pflichtbegriff zur Pflicht gemacht werden, nimm auf in deine Maxime, laſſe ſie die Objekte deines Wollens ſeyn, d. i.: mache es

Digitized by Google

dir zur Regel, ſie, ſo viel möglich, zu bewirken. Auf ſolche Art entſpringen die Zwecke, welche du dir ſetzen ſollſt, und deine Maxime, welche ſich dieſelben ſetzt, iſt nach moraliſchen Gründen genommen.

---

Ein Zweck nun, welcher vom Pflichtbegriffe abgeleitet iſt, iſt Pflicht an ſich ſelbſt. Wir fragen noch nicht, welches denn dieſer Zweck ſeyn möge; allein wir fragen ſchon, warum denn eine Pflicht dieſer Art, (eine Pflicht, die da gebietet, ſich einen Zweck zu ſetzen,) eine Tugendpflicht heiße. Die Auflöſung iſt folgende:

Aller Pflicht correſpondirt ein Recht, als Befugniß, (Recht der Form nach, formales Recht, moraliſches Vermögen überhaupt, Facultas moralis generatim, das, wie alles Förmliche, nur ein einiges ſeyn kann,) betrachtet. — Die oberſte Bedingung alles Handelns iſt dieſe: daß die Maxime derſelben der Möglichkeit, frei zu ſeyn, nicht widerſtreite. Da dieſes unbedingter Befehl der Vernunft iſt, ſo iſt die oberſte Bedingung alles Handelns dieſe, daß ihr kein Vernunftbefehl entgegen geſetzt ſey. Das, dem kein Vernunftbefehl entgegen geſetzt iſt, das iſt ſittlich möglich oder erlaubt; und die Freiheit, in wie fern ſie durch keinen entgegen geſetzten Vernunftbefehl eingeſchränkt iſt, heißt Befugniß. Die Befugniß führt in ihrem bloßen Begriffe ſchon die Möglichkeit bei ſich, ſich mit Zwang zu

behaupten; denn der Widerſtand, welcher der Befugniß gethan wird, kann nie moraliſch möglich ſeyn, weil ſie ſonſt keine Befugniß wäre, er iſt alſo moraliſch-unmöglich, d. i.: ſchlechthin-ungerecht: nun will aber der Vernunftbefehl gelten; mithin will er auch, daß dem Hinderniſſe ſeiner Geltung widerſtanden, folglich, daß die der Befugniß widerſtrebende Gewalt zurück getrieben werde, das heißt: er ſtatuirt den Zwang. — Es kann nichts Pflicht ſeyn, was einen Vernunftbefehl wider ſich hat; denn Pflicht iſt die Nothwendigkeit der Handlung um des Vernunftbefehls willen: es kann folglich nur das Pflicht ſeyn, was keinen Vernunftbefehl wider ſich hat; was keinen Vernunftbefehl wider ſich hat, iſt Objekt der Befugniß, iſt folglich ein ſolches, das man, wenn ihm jemand widerſtrebt, mit Gewalt durchſetzen darf. Nun iſt aber die Befugniß, zu zwingen, das innere Merkmahl des Rechts; folglich iſt mit jeder Pflicht ein Recht verbunden, d. i.: wir haben auch das Vermögen, das, wozu wir durch Vernunft befehligt werden, im Falle uns jemand wehren wollte, mit Zwang zu behaupten. Aller Pflicht entſpricht ein Recht; Alles, was zu thun, zu bewirken, mir moraliſch-nothwendig iſt, wozu ich durch einen Vernunftbefehl angehalten werde, das zu thun, zu bewirken, iſt mir auch moraliſch-möglich, dazu bin ich auch befugt; d. h.: Ich habe das moraliſche Vermögen, jedem, welcher mir im Gebrauche meiner Freiheit zur Erfüllung meiner

Pflicht widerſteht, Gewalt entgegen zu ſetzen.

Aber nicht aller Pflicht korreſpondiren Rechte eines Andern. Die Vernunft will: es ſolle niemand in der Erfüllung ſeiner Pflicht behindert werden; und wer behindern will, gegen den giebt ſie mir das Recht, ihm mit Gewalt zu widerſtehen. Aber die Vernunft will nicht, daß jedermann zu jeder ſeiner Pflicht von Andern gezwungen werden dürfe; ſondern unterſcheidet die Pflichten in ſolche, welche Zwangspflichten, und ſolche, welche keine Zwangspflichten ſind. Nur denjenigen Pflichten, deren Geſetzgebung auch eine äußere ſeyn und zu ihrer Geltung auch äußere Triebfedern gebrauchen kann, korreſpondiren Rechte, d. i.: ein Vermögen Anderer, die Beobachtung derſelben äußerlich zu erzwingen, (Facultas, non moralis generatim, ſed iuridica ſpeciatim.) — Pflichten, denen auch Rechte Anderer entſprechen, mithin ein Vermögen, die Erfüllung derſelben zu erzwingen, heißen Rechtspflichten.

Man muß das Recht, das nur ein Recht iſt, das allgemeine moraliſche Vermögen, (Facultas moralis generatim, Befugniß der Form nach,) von Rechten, die viele und mancherlei ſeyn können, (Facultas iuridica, Rechtsanſpruch, Befugniß der Materie nach,) unterſcheiden. Jeder Pflicht entſpricht ein Recht; d. i.: das Subjekt der Pflicht hat das moraliſche Vermögen, dem Hinderniſſe ſeiner Pflichterfüllung zu widerſtehen: aber nicht

Digitized by Google

jeder Pflicht entspricht ein Recht Anderer; d.i.: nicht jede Pflicht ist eine solche, zu deren Erfüllung man von Andern gezwungen werden dürfe. Es giebt vielmehr Pflichten, denen gar kein Recht Anderer, (Facultas iuridica,) korrespondirt; deren Beobachtung also lediglich dem Selbstzwange des verpflichteten Subjekts überlassen bleibt. Der Rechtsanspruch, (Facultas iuridica,) gründet sich erstlich auf den Rechtsbegriff der Form nach; dieser macht die Anforderung zu einer rechtlichen und zu Recht beständigen: er bezieht sich aber auch zweitens auf eine Materie, die äußerlich gesetzfähig ist und in Ansehung welcher der Rechtsanspruch Statt findet. Dagegen sagt die allgemeine moralische Befugniß nichts weiter aus, als daß eine That, (z. B. eine pflichtmäßige Handlung,) der Bedingung der Möglichkeit, frei zu seyn, nicht widerstreite, und dies ist genug, jedem Gegner der That widerstehen zu dürfen.

Aller ethischen Verbindlichkeit korrespondirt der Tugendbegriff.

Die ethische Verbindlichkeit ist eine solche, welche auf einer ethischen Gesetzgebung beruht; ethische Gesetzgebung ist diejenige, welche auf Gesetzen der Freiheit, (nicht auf Naturgesetzen,) beruht. Eine Verbindlichkeit nun, welche aus dem Freiheitsgesetze, (aus der durch ihre bloße Idee praktischen Vernunft,) hervor geht heißt ethisch oder moralisch überhaupt. Hierbei wird noch nicht darauf gesehen, von welcher Art

Digitized by Google

die moraliſchen Geſetze ſind; ob ſolche, die bloß durch ihre Idee motiviren wollen, oder ſolche, die auch äußere Triebfedern zulaſſen. Nun mag die moraliſche Verbindlichkeit ſeyn, entweder eine bloß innere oder auch eine äußere, zwangsfähige, juridiſche; ſo korreſpondirt ihr doch der Tugendbegriff: das heißt: die Vernunft kann nicht allein, ſondern will auch durch die bloße Idee ihres Geſetzes Triebfeder ſeyn; mithin kann der Menſch ſeine Rechtspflicht nicht bloß um der Pflicht willen, ſondern er ſoll ſie auch, als ein ſich ſelbſt geſetzgebendes Weſen, um der bloßen Pflicht willen, d. i.: bewogen durch die bloße Vorſtellung des Geſetzes, erfüllen. Nun heißt das moraliſche Vermögen, ſeiner Pflicht durch innere Nöthigung des Geſetzes nachzukommen, Tugend; da man aber dieſes in Anſehung aller Pflichten, ohne Ausnahme, kann und ſoll, ſo entſpricht aller ethiſchen Verbindlichkeit der Tugendbegriff. Jemand kann etwas, wozu er, wenn er es unterlaſſen wollte, auch äußerlich gezwungen werden dürfte, doch auch mit der Gemüthsſtimmung thun, daß ihm die bloße Vorſtellung des Vernunftgeſetzes genügt, wie wenn er, was er ſchuldig iſt, gern bezahlt, auch dann, wenn es empiriſch-unmöglich ſeyn ſollte, ihn dazu durch Zwang anzuhalten. — Alſo, aller ethiſchen, (aus dem Vernunftbefehle ergehenden,) Verbindlichkeit überhaupt entſpricht der Tugendbegriff, d. i.: ſie können und ſollen, durch den bloßen Begriff des Geſetzes motivirt, mithin durch eine in der

Digitized by Google

festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, erfüllt werden.

*Aber nicht alle ethische Pflichten sind darum Tugendpflichten.*

Denn ob ich wohl die Verbindlichkeit habe, alle Pflichten um der Pflicht willen, (motivirt durch die bloße Vorstellung des Vernunftgesetzes,) zu beobachten: so will doch die Vernunft nicht, daß die Beobachtung aller Pflichten allein darauf gestellt werde, daß ich mich selbst und innerlich zwinge; sondern sie stellt auch Pflichten auf, zu welchen ich, falls ich mich ihnen weigerte, auch äußerlich gezwungen werden kann. Alle Pflichten nun, welche nicht einen gewissen *Zweck*, (eine Materie der Willkühr,) betreffen, sondern bloß das *Förmliche* der sittlichen Willensbestimmung aussagen, sind keine Tugendpflichten. Ethische Pflichten sind sie, denn sie gehen aus dem Freiheitsgesetze hervor; aber Tugendpflichten sind sie nicht, weil sie keine Materie der Willkühr zur Pflicht machen. Dahin gehört die Pflicht: seine Pflicht um der Pflicht willen zu thun; und alle Rechtspflichten ohne Ausnahme. Das Princip nämlich aller Rechtspflichten, mithin zwar ethischen, aber nicht Tugendpflichten, ist die Einschränkung der Willkühr auf die Bedingung, daß ihre Handlungsart zur Möglichkeit, äußerlich frei zu seyn, zusammen stimme. Es ist hier nicht die Frage: *welche* Zwecke die Willkühr hat; sondern, sie mag beabsichtigen was sie wolle: welche *Form* ihre

Digitized by Google

Maxime haben ſolle: und da iſt die Antwort: diejenige Form, wodurch ſie ſich qualificirt, allgemeines Geſetz aller freien, mit einander in Gemeinſchaft ſtehenden, Weſen zu ſeyn, ohne die Freiheit ſelbſt zu zerſtören. Es iſt klar, daß dieſe Bedingung der Willkühr, bloß ihrer Form nach, vorgeſchrieben wird; denn ſie giebt keine Materie an, die man ſich zum Zwecke ſetzen ſolle, ſondern bloß die Art und Weiſe des Handelns, welche aller wirklichen Begehrung voran geht und das Thun der Willkühr in Anſehung aller möglichen Objekte derſelben, aber ſchon vor ihnen, mithin den Actus der Willkühr gegen Willkühr bloß ſeiner Form bedingt: das heißt nun: die Rechtspflichten, (als eine beſondere Art ethiſcher Pflichten,) betreffen bloß das Förmliche der ſittlichen Willensbeſtimmung; oder bloß die formale, nothwendige, unumgängliche Bedingung aller ſittlichen, (durch Freiheit möglichen,) Willensbeſtimmung, (Entſchließung zu irgend einer That.)

Die formale Bedingung aller ſittlichen Willensbeſtimmung geht auch aller pflichtmäßigen Handlung aus Pflicht vorauf: denn ehe ich etwas thue, bloß weil ich denke, daß es Pflicht ſey, muß ich verſichert ſeyn, daß die Handlung der unumgänglichen Bedingung aller ſittlichen Willensbeſtimmung, der Möglichkeit der Freiheit überhaupt, mithin der bloßen Form der allgemeinen Geſetzlichkeit, nicht widerſtreite; ich muß wiſſen, daß ſie recht ſey. Wenn ich dies weiß und die Handlung auch

Digitized by Google

nur unter dieſer Bedingung will, ſo iſt es ein zweiter Punkt, ſie auch bloß darum zu thun, weil das Geſetz ſie gebietet. So kann ich nun ſelbſt mich dem Rechte unterwerfen, weil es heilig iſt, mithin recht thun, um des Rechts willen, daß folglich meine Handlung einerſeits bloß rechtlich, anderſeits doch auch zugleich tugendhaft iſt.

Selbſt die Pflicht: ſeine pflichtmäßigen Handlungen aus Pflicht zu thun, iſt keine bloße Tugendpflicht: denn ſie betrifft auch bloß das Förmliche der ſittlichen Willensbeſtimmung; ſie enthält nämlich bloß die Art und Weiſe, wodurch ſich die Geſinnung als eine tugendhafte konſtituirt, iſt mithin das formale Princip aller Tugendpflichten. Nun kann das formale Princip aller Tugendpflichten nicht ſelbſt Tugendpflicht, d. i.: etwas ſeyn, welches durch innern Zwang erſt hervor gebracht würde, weil es die Quelle alles innern Zwanges und aller Tugendleiſtung iſt, folglich iſt die Pflicht: ſeine pflichtmäßigen Handlungen aus Pflicht zu thun; keine Tugendpflicht. Iſt ſie denn eine Rechtspflicht? Nein. Was denn? Sie iſt die formale Tugend ſelbſt, das Princip der Möglichkeit aller Tugend und tugendhaften Handlung, mithin, als ſolches, das Princip und der einige oberſte Beſtimmungsgrund des Willens zur Setzung eines Zwecks, der zugleich Pflicht iſt. Ein ſolches Princip kann nicht angenöthigt werden, ſondern es iſt das annöthigende ſelbſt im Innern des Gemüths; gleichwie das Princip alles

Digitized by Google

Rechts keine Rechtspflicht, ſondern der einige oberſte Beſtimmungsgrund des Willens zur Setzung der Rechtspflichten und zur Begründung eines äußern, doch in der moraliſchen Ordnung ſeyenden, Zwanges iſt.

Was iſt nun Tugendpflicht? Sie iſt ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt. Weil wir nämlich unter der Pflicht, d. i.: unter der Nöthigung der Vernunft durch ihr Geſetz, ſtehen, ſo beziehen wir den Begriff der Pflicht auf die uns möglichen Zwecke, (Materie, Objekte der Willkühr.) Diejenige Materie der Willkühr nun, welche von der Vernunft aufgenommen und deren Bewirkung von ihr als nothwendig vorgeſtellt wird, deren Bewirkung nicht allein dem Princip einer ſittlichen Ordnung nicht entgegen iſt, ſondern auch um der moraliſchen Ordnung willen als nothwendig angeſehen werden muß, iſt Zweck der moraliſch beſtimmten Willkühr; ein Zweck aber, den man ſich ſetzen muß, weil und ſo fern man darauf ſieht, daß man unter dem Geſetze der Vernunft ſteht, iſt eben dadurch ein von dem verpflichtenden Princip, (der Vernunft in uns,) angenöthigter Zweck, d. i. ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt; und die Pflicht, welche einen ſolchen Zweck zu ſich verknüpft, heißt Tugendpflicht.

Es kann mehrere Tugendpflichten geben, denn es kann verſchiedene Zwecke geben; und alle Zwecke, die ſo geartet ſind, daß ihre Bewirkung aus der Idee einer ſittlichen Ordnung angenöthigt wird, ſind

Digitized by Google

Pflicht an ſich oder Tugendpflichten. Es giebt daher auch mehrere Tugenden, weil die ſittliche Stärke ſich in Anſehung vieler Objekte der Willkühr, die zur Pflicht gemacht werden, erweiſen kann.

Es giebt aber nur eine, für alle Handlungen gültige, tugendhafte Geſinnung, welche man auch die Tugend im Allgemeinen, (Honeſtas in abſtracto,) zu nennen pflegt. Sie iſt die formale Tugend oder das Princip aller Tugend, derjenige Actus des Gemüths, durch welchen man ſich das formale Princip aller ſittlichen Willensbeſtimmung zur Maxime macht, mithin die Quelle, aus welcher alle pflichtmäßige Handlungen aus Pflicht, alle tugendhafte Handlungen, als ſolche, abfließen.

Wenn ich alſo ſage: Es giebt mehrere Tugendpflichten und Tugenden; ſo ſehe ich auf die Mannigfaltigkeit der Materie, welche vom Geſetze zur Pflicht erhoben werden, und in Anſehung deren eine moraliſche Gemüthsſtimmung, welche ſich die zur Pflicht gemachte Materie zum Zwecke ſetzt, Statt finden kann. Wenn ich aber ſage: Es giebt nur Eine Tugendpflicht oder nur Eine Tugend; ſo verſtehe ich darunter das Princip, wodurch ein Zweck zur Pflicht gemacht wird, oder die innere Geſinnung, welche den Tugendpflichten überhaupt huldigt.

---

Die Tugendpflicht unterſcheidet ſich von der Rechtspflicht dadurch, daß zu dieſer ein äußerer

Zwang moraliſch-möglich iſt, jene aber auf dem freien Selbſtzwange allein beruht und beruhen muß, weil ſie eine Materie, einen Zweck betrifft, den man ſich nur ſelbſt ſetzen kann; denn jemanden zwingen, daß er ſich einen Zweck ſetze, iſt widerſprechend, weil das Setzen des Zwecks ein innerer Actus, das Zwingen aber ein äußerer Einfluß iſt. Man müßte alſo ſagen: etwas, das nur innerlich möglich iſt, ſollte doch äußerlich bewirkt werden; es ſolle alſo nur innerlich und doch auch nicht allein innerlich möglich ſeyn, welches ungereimt iſt.

Man kann es ſich wenigſtens problematiſch denken, daß auch endliche Weſen zur Verletzung der Pflicht gar nicht verſucht würden; man würde ſie ſich denn als bloße Intelligenzen, ohne Sinnlichkeit, vorſtellen. Ob ſie exiſtiren und wie ſie möglich ſind, läßt ſich nicht ſagen; aber wir können doch in Gedanken davon wegſehen, daß ſie ſinnlich ſind. Setzen wir nun in Gedanken Weſen, welche gar nicht durch Sinnentriebe gereizt werden, ſo werden wir dieſe als heilig, d. i.: ſie als durch ſich ſelbſt und urſprünglich dem Geſetze angemeſſen vorſtellen müſſen. Für ſie gäbe es denn auch keine Tugendlehre, ſondern nur eine Sittenlehre, d. i.: eine Selbſtgeſetzgebung der handelnden Vernunft, (Autonomia rationis practicae.) Das Sittengeſetz wäre alsdann für ſie die einzig-mögliche Handlungsart, ohne ſie darum doch in eine mechaniſche Nothwendigkeit zu bringen. Denn wenn es ihnen gleich nothwendig wäre,

Digitized by Google

ſittlich zu handeln, ſo handelten ſie doch aus einem innern, ſelbſt gedachten und durch ihren eignen Willen ihnen Geſetz ſeyenden Princip; die Nothwendigkeit wäre daher keine phyſiſche, ſondern eine moraliſche, innere Heiligkeit konſtituirende, Nothwendigkeit: — eine Würde, der wir freilich kein endliches Weſen angemeſſen halten können, aber doch eine Idee, die uns das Urbild der Moralität vorſtellt und nach welcher wir allein alle Nachbilder beurtheilen können.

Nur für Menſchen und alle endliche nicht-heilige, (zur Verletzung der Pflicht verſuchte, mithin ſinnlich reizbare,) Weſen giebt es eine Tugendlehre; und dieſe enthält nicht bloß eine Autonomie der praktiſchen Vernunft, ſondern zugleich auch eine Autokratie, (Selbſtmacht,) d. i.: das Bewußtſeyn eines Vermögens, über ſeine dem Geſetze widerſpenſtigen Neigungen Meiſter zu werden. Das Bewußtſeyn eines ſolchen Vermögens iſt zwar nicht unmittelbar wahrgenommen, aber doch aus dem ſittlichen unbedingten Vernunftbefehle richtig geſchloſſen. Denn die Vernunft gebietet aufs klärſte, daß wir der Neigungen Meiſter werden ſollen, wir müſſen es alſo auch können, d. h.: das Vermögen dazu haben; dieſes Vermögen muß aber, da es durch Autonomie beſtimmbar ſeyn ſoll, eignes Vermögen oder Selbſtmacht ſeyn.

Die menſchliche Moralität kann in ihrer höchſten Stufe nie mehr als Tugend ſeyn, ſelbſt wenn ſie ganz

Digitized by Google

rein und vom Einfluſſe aller fremdartigen Triebfeder, außer derjenigen, die aus der Idee der Pflicht ſelbſt entſpringt, frei wäre. Eine ſolche reine Tugend iſt eine Idee, und das ihr angemeſſene Individuum ein Ideal, unter dem Nahmen eines Weiſen, dem man ſich ſtets nähern ſoll.

---

Die Tugend iſt aber nicht bloß für eine Fertigkeit und für eine lange, durch Uebung erworbene, Gewohnheit ſittlich guter Handlungen zu halten und zu würdigen; denn alle bloße Fertigkeit und Gewohnheit beruhen auf einem Mechanismus, wozu die Vernunft allenfalls zweckdienliche Kunſtregeln an die Hand geben kann. Aber eine ſolche Fertigkeit würde, weil ſie bloß mechaniſch erworben iſt, auch der Veränderung durch neue Anlockungen unterworfen, und deßhalb weder auf alle Fälle gerüſtet, noch auch an ſich ſelbſt geſichert ſeyn. Es würde aber auch dadurch aller Tugendbegriff verſchwinden; denn dieſer beruht nicht auf Kunſtregeln zu einem gewiſſen Zwecke, ſondern auf moraliſchen, (Freiheits,) Geſetzen, die vorauf gehen und unbedingt gebieten. Die Tugend iſt daher eine Wirkung überlegter, feſter, und immer mehr geläuterter Grundſätze, d. i.: ſolcher Sätze, die urſprünglich gebieten und alle mögliche Fälle unter ſich begreifen.

---

Digitized by Google

Tugend und Laſter ſind einander wirklich, (realiter, actualiter,) entgegen geſetzt.

Die Entgegenſetzung iſt entweder eine logiſche oder reale, (Oppoſitio eſt vel logica vel realis.) Die logiſche beſteht darin, daß von eben demſelben Dinge etwas bejahet und verneint wird, A iſt b und nicht b. Es iſt dies die Verbindung des ſich durch Widerſpruch Entgegen-geſetzten, (contradictorie oppoſiti,) und die Folge von dieſer Verknüpfung iſt gar nichts, (das Unvorſtellbare, Nihil negativum irrepraeſentabile,) z. B. der nicht-tugendhafte tugendhafte Menſch, der nicht-bewegliche bewegliche Punkt; welches Ungereimtheiten, (non cogitabilia,) ſind. — Die reale Entgegenſetzung beſteht darin, daß zwei bejahende Prädikate, die einander widerſtreben, von Einem und demſelben Dinge ausgeſagt werden. A iſt b und c. Es iſt dies die Verbindung des ſich Widerſtreitenden, (contrarie oppoſiti,) und die Folge von dieſer Verknüpfung iſt auch Nichts, aber ein durch Beraubung entſpringendes Nichts, (Nihil privativum,) mithin vorſtellbar, (cogitabile, repraeſentabile.) Man nennt es das Zero. Z. B.: Es werde ein Körper von einer Kraft gegen Süden, und von einer andern Kraft gegen Norden getrieben, ſo widerſtreben ſich beide Kräfte; und wenn ſie einander gleich ſtark entgegen wirken, ſo iſt die Folge Aufhebung der Bewegung, beharrlicher Zuſtand oder Ruhe, = Zero, d. i.: weder Bewegung gegen Sü-

Digitized by Google

den noch Bewegung gegen Norden. Hier heben zwei positive Gründe die Folge von einander auf, welche sie haben würden, wenn sie nicht gegen einander in der Verknüpfung der Repugnanz stünden. Die reale Repugnanz ist also nur dadurch möglich, daß in Einem und demselben Dinge zwei einander widerstreitende positive Bestimmungen angetroffen werden, diese aber können nur von zwei einander sich in ihren Folgen aufhebenden positiven Gründen herrühren. Die Gründe müssen aber beide positiv seyn, weil bloße Verneinungen nicht wirken und eine Verneinung gegen die Bejahung, (positive Bestimmung,) nicht anstrebt, denn das Nichts vermag nichts gegen das Etwas. — Wo also ein positiver Grund ist, (z. B. ein Anlaß zur Freude,) und die Wirkung ist gleichwohl ein Zero, da ist auch eine Real-Entgegensetzung, d. i.: ein anderer dem erstern positiv entgegen wirkender Grund, in Verknüpfung, (z. B. ein Anlaß zum Schmerze,) welcher das Zero, (den Zustand des Gleichgewichts, (Aequilibrii,) der Beraubung, (Privationis,) wo weder Schmerz noch Freude die Folge ist,) hervor bringt. (S. Kants Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltw. einzuführen.)

Wir wollen dieses auf den Tugendbegriff anwenden. Die logische Bejahung sey = a, die logische Verneinung sey = non a = o, (Mangel der Bejahung, Defectus seu Absentia realitatis;) so ist die Tugend = a, ihr logisches Gegentheil (contradictorie oppositum,)

Nichttugend, Mangel der Tugend, (Defectus seu Abſentia virtutis,) = non. a = o. Nichttugend ſchlechthin, (als abſolute Verneinung,) kann nur einem Subjekte beigelegt werden, in wie fern man urtheilt, daß in demſelben gar kein Grund zur Tugend vorhanden iſt, wie z. B. in Thieren, denen wir kein moraliſches Geſetz und keine moraliſche Triebfeder, mithin gar keinen Grund beilegen, der ſie zur Tugend beſtimmen könnte. In dieſem Sinne giebt es alſo für Menſchen keine Untugend oder Nichttugend; denn alle Menſchen haben das Geſetz der Tugend als Triebfeder, (Grund,) zur Tugend in ſich. Doch aber können wir gewiſſen moraliſchen Weſen, wenn gleich nicht Tugend überhaupt, ſo doch einen gewiſſen Grad der Tugend abſprechen, welches dann moraliſche Schwäche (Defectus moralis,) iſt. Dergleichen ſind die Unterlaſſungen der Liebespflichten, welche nicht Tugenden, auch nicht Laſter, ſondern Untugenden, moraliſcher Unwerth, ſind. — Von einem nicht-tugendhaften Weſen, (nach der logiſchen Verneinung ſchlechthin,) kann ich weder ſagen, daß es tugendhaft, noch auch, daß es laſterhaft ſey; ſondern bloß, daß ihm ein moraliſcher Werth abgehe. Wenn es aber doch das Geſetz zur Tugend in ſich hat, ſo iſt der Mangel am Werthe doch immer die Folge von einem Widerſtande gegen die Triebfeder des Geſetzes.

Es ſey die reale Bejahung = +a, die der realen Bejahung entgegen geſetzte reale Bejahung = — a:

Digitized by Google

ſo iſt Eins vom Andern das Widerſpiel, und das Verhältniß, worein ſie geſetzt ſind, iſt nicht bloße Verneinung, ſondern Beraubung, (Privatio,) und die Folge davon iſt nicht Mangel der Realität, ſondern Aufhebung ihrer Wirkungen, indem die poſitiven Gründe dazu bleiben.

Die Tugend ſey = + a, ſo iſt das Widerſpiel derſelben, (contrarie ſ. realiter oppoſitum,) das Laſter, negative Tugend, = — a, (welche man auch Untugend nennt, aber alsdann nicht bloß Abweſenheit der Tugend, ſondern Anweſenheit des der Tugend Widerſtrebenden, d. i.: des Laſters, verſteht.)

Nichttugend ſchlechthin, als bloße Verneinung, iſt die Folge eines bloßen Mangels des Grundes zur Tugend; negative Tugend, Untugend als Laſter, iſt die Folge der Anweſenheit eines poſitiven Grundes, welcher dem poſitiven Grunde zur Tugend das Widerſpiel hält. Die Tugend iſt negatives Laſter, und das Laſter iſt negative Tugend: beide können nur als poſitive Beſtimmungen eines Subjekts da ſeyn, wenn zu ihnen poſitive Gründe vorhanden ſind; denn durch die Verbindung der Tugend mit ihrer bloßen Verneinung entſpringt kein Laſter und durch die Verknüpfung des Laſters mit ſeiner bloßen Verneinung entſpringt keine Tugend. Beide ſind etwas Poſitives und erfordern deßhalb auch poſitive Gründe.

Hieraus iſt klar, daß es kein ſchlechthin Sittlich-Gleichgültiges, (Adiaphoron morale, Indiffe-

rentia moralis,] geben könne. Der Mangel des Guten ſo wohl als des Böſen, der Tugend ſo wohl als des Laſters, würde nur aus dem Mangel der Gründe zu denſelben hergeleitet werden können; nun giebt es aber Gründe zum Guten, weil wir das Geſetz dazu haben und dieſes zugleich Triebfeder iſt. Das Geſetz abläugnen, würde aber mit der Abläugnung der Vernunft, als eines poſitiven Vermögens des Gemüths, einerlei ſeyn. Iſt aber eine Triebfeder, (ein poſitiver Beſtimmungsgrund,) der Willkühr da, = a, ſo muß auch die Beſtimmung der Willkühr, (Uebereinſtimmung derſelben mit dem Geſetze,) erfolgen; erfolgt ſie nicht, ſo kann dieſes nicht aus dem Nichts, (einer bloßen Negation,) ſondern aus einem Etwas, aus einem der moraliſchen Triebfeder entgegen wirkenden poſitiven Grunde, = — a, hervor gehen; die Nichtübereinſtimmung der Willkühr mit dem Geſetze kann alſo nur Folge einer realiter entgegen geſetzten Beſtimmung der Willkühr, d. i.: einer Widerſtrebung, ſeyn. Alles Böſe iſt daher nur durch eine böſe Willkühr möglich: und wie alles Gute auf einem innern poſitiven Princip der Maximen beruht: ſo beruht auch alles Böſe auf einem innern Princip der Maximen, die ſich gegen einander verhalten, wie + a zu — a, wie Wirkung und Gegenwirkung in einem Subjekte. Alle Moralität muß nun nach dem innern Princip der Maximen, nach dem, was die Willkühr ſich zur Regel macht, ob die Vernunftgeſetzgebung oder den bloßen Sinnenreiz,

Digitized by Google

beurtheilt werden. Zwiſchen dieſen giebt es kein Mittleres, etwa ein Princip der Gleichgültigkeit, als eines dritten poſitiven Grundes, woraus denn die gleichgültigen Handlungen abgeleitet und beurtheilt werden müßten. Vielmehr iſt jede Handlung eines freien Weſens entweder ſittlich oder unſittlich, und eine Handlung, die keins von beiden iſt, iſt gar kein möglicher Actus der Freiheit. Eine moraliſch-gleichgültige Handlung, (Factum moraliter indifferens,) wird folglich eine bloß aus Naturgeſetzen erfolgende Handlung ſeyn, die alſo auf's ſittliche Geſetz, als Geſetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung ſteht, indem ſie keine That, keine Wirkung eines durch Freiheit Urſache ſeyenden, deßhalb unter Geſetzen der Verbindlichkeit ſtehenden und zurechnungsfähigen Weſens, ſondern eine bloße Begebenheit aus Natururſachen iſt; in Anſehung welcher weder Gebot, noch Verbot, noch auch Erlaubniß, (geſetzliche Befugniß,) Statt findet oder nöthig iſt.

Hieraus iſt auch beantwortlich: ob zu großen Verbrechen nicht mehr Stärke der Seele erfordert werde als ſelbſt zu großen Tugenden. Die Stärke der Seele beſteht in der Stärke des Vorſatzes eines mit Freiheit begabten, dadurch ſeiner ſelbſt mächtigen, mithin ſich im geſunden Zuſtande befindenden, Weſens. Nun iſt ein freies Weſen nur dadurch frei und ſeiner mächtig, daß es durch Vernunftvorſtellungen Gewalt über ſich hat, Laſter aber widerſtreiten der Vernunftgewalt, und wer ihnen

Digitized by Google

unterliegt, beweiſet nicht Stärke, ſondern Schwäche, denn er iſt ja dadurch nicht frei, ſondern ein Sklave der Begierden; und dieſe Schwäche für Stärke ausgeben, wäre eben ſo viel, als einen Zuſtand des Paroxysmus, worin es Augenblicke großer Kraftanſtrengung giebt, dem freien Gebrauche der Kräfte für angemeſſener halten, als den Zuſtand der Geſundheit, wo alle körperliche Kräfte im Gleichgewichte ſind. Die wahre Seelenſtärke bezeigt ſich nur in der Macht nach moraliſchen Grundſätzen; was von dieſen abweicht, iſt Seelenſchwäche, und um ſo mehr, je weniger die Freiheit bewieſen wird. Der Laſterhafte wird, wenn er ſich mit dem Geſetze der Freiheit vergleicht, ſich auch nie ſtark, ſondern ohnmächtig und niedrig finden. Man muß die moraliſche Stärke nicht mit der phyſiſchen Stärke, (durch körperliche und intellektuelle Vermögen, Verſtand, Witz, ſchnellen Blick, Konſequenz und dergl.,) verwechſeln. Die moraliſche Stärke beſteht in der Obergewalt der Vernunft über die Sinnenneigung, ihr Grad kann nicht anders geſchätzt werden, als durch den Widerſtand, welchen ſie dem Sinnenreitze leiſtet. Je weniger ſie Widerſtand leiſtet, deſto ſchwächer erweiſ't ſie ſich, und durch große Laſter erweiſ't ſie ſich am ſchwächſten, denn ſie leiſtet den wenigſten Widerſtand. Der höchſte, mit anſcheinender Beſonnenheit und Ueberlegung der Seele verbundene, Grad des Laſters hat, in phyſiſcher Hinſicht, den Anſtrich eines Heroismus: in moraliſcher Hinſicht aber iſt er ein

Paroxysmus, wo das Lebens-Princip alles freien Gebrauchs seiner Kräfte beraubt, mithin die physische Stärke auf die Schwächung der sittlichen Triebfeder gegründet ist; denn wenn das Sittengesetz schweigt und die Triebfeder desselben erstarrt, so tritt nichts als bloße Natur auf den Schauplatz, sie mag sich durch körperliche oder intellektuelle Vermögen erweisen; und, wenn die Anspannung zugleich eine Verrückung des Gleichgewichts der Kräfte und ihr Ziel auf die äußerste Bosheit gestellt ist, so ist dies ein Paroxysmus, welcher jeden an Seele gesunden Menschen mit Schauer erfüllt.

## Rekapitulation der Haupt-Momente dieser Nummer.

Es sollte der Begriff von einer Tugendpflicht erörtert, mithin die positiven und negativen Bestimmungen derselben angegeben werden: Tugendpflicht ist aber eine solche, welche einen Zweck zugleich zur Pflicht macht. — Der Zweck, welcher zugleich Pflicht ist, kann nur aus dem Begriffe der Pflicht abgeleitet werden. — Man muß also zuvor erwägen, was Pflicht sey, um unter allen möglichen Zwecken, (als Materie der Willkühr,) denjenigen zu finden, dessen Beförderung durch den Pflichtbegriff nothwendig gemacht wird. — Die Tugendpflicht ist eine ethische Pflicht, denn sie geht aus dem Freiheitsgesetze hervor, aber sie hat unter allen ethischen dieses Eigenthümli-

Digitized by Google

che, daß ſie einen Zweck zur Pflicht macht. — Alles, was bloß das Förmliche der Willensbeſtimmung angeht, iſt nicht Tugendpflicht; die Rechtspflicht betrifft bloß das Förmliche der Willkühr, ohne ihr eine Materie zur Pflicht zu machen, darum iſt ſie keine Tugendpflicht. Das Princip der Maxime, ſeine Pflicht um der Pflicht willen zu thun, (ſie ſey Rechtspflicht oder Tugendpflicht,) betrifft bloß die Form der ſittlichen Willensbeſtimmung überhaupt, iſt, als tugendhafte Geſinnung der Form nach, die Wurzel aller tugendhaften Handlungen, daher ſelbſt nicht Tugendpflicht; denn die Form, das formale Princip der Möglichkeit, ſich einen Zweck zu ſetzen, der zugleich Pflicht iſt, iſt nicht ein Zweck, den man ſich ſetzen kann, ſondern die oberſte Bedingung der Einſchränkung der Willkühr durch die bloße Idee der Freiheit, welche durch Vernunft a priori ſchon geſetzt iſt, und von welcher man nicht abweichen kann, ohne ſeine Vernunft, als ſolche, zu verläugnen.

Aller Pflicht entſpricht ein Recht, d. h.: man hat die geſetzliche Befugniß, jedem zu widerſtehen, der uns an der Ausübung derſelben verhindern will; aber nicht aller Pflicht entſprechen Rechte Anderer, d. i.: nicht zu allen Pflichten kann man durch Andere gezwungen werden. Aller ethiſchen Verbindlichkeit entſpricht der Tugendbegriff, d. i.: man ſoll ſie um der Pflicht willen beobachten; aber nicht alle ethiſche Pflichten ſind Tugendpflichten, d. i.: ſie haben nicht alle Eine Materie der

Willkühr zum Objekte. Es giebt nur ein formales Recht und nur eine formale Tugend, (tugendhafte Gesinnung.) Jenes iſt Princip alles materialen Rechts; dieſe, das Princip aller materialen Tugend- oder Tugendpflicht.

---

## III.

### Von dem Grunde, ſich einen Zweck zu denken, der zugleich Pflicht iſt.

Bisher haben wir geſehen, was Tugendpflicht iſt, wie ſie ſich von der ethiſchen Pflicht überhaupt und von der Rechtspflicht insbeſondere unterſcheidet. Das Eigenthümliche derſelben war: daß ſie einen Zweck zur Pflicht macht, welcher ſelbſt aus dem Pflichtbegriffe abgeleitet werden muß. Jezt iſt die Frage: welches der Grund ſey, ſich einen Zweck zu denken, der zugleich Pflicht iſt.

Zweck iſt ein Gegenſtand, deſſen Vorſtellung meine freie Willkühr zu einer Handlung beſtimmt, wodurch jener (Gegenſtand) hervor gebracht wird. Das praktiſche Vermögen des Menſchen hat die Eigenthümlichkeit, daß es durch die Vorſtellung von einem Gegenſtande die Urſache, (der Grund der Wirklichkeit,) deſſelben ſeyn kann: das Produkt aber einer Urſache, deren Beſtimmungsgrund bloß die Vorſtellung von dem iſt, was ſie wirkt, heißt Zweck. Es gehört alſo zur Möglichkeit ei-

Digitized by Google

ner jeden Handlung des Menſchen, als eines durch Verſtand praktiſchen Weſens, daß er die Vorſtellung von dem habe, was er bewirken will, und zwar ſo, daß die Vorſtellung zugleich die Urſache der Wirkung, (des Produkts,) ſey: das heißt: jede Handlung hat ihren Zweck; und eine Handlung, welche nicht ihren Zweck hat, in welcher nicht die Vorſtellung vom Objekte die Urſache der Hervorbringung deſſelben iſt, iſt nicht die Handlung eines praktiſchen Verſtandes, ſondern bloßer Erfolg nach dem blinden Mechanismus der Natur.

Niemand aber kann einen Zweck haben, ohne ſich den Gegenſtand ſeiner Willkühr ſelbſt zum Zwecke zu machen. Denn das Setzen eines Zwecks iſt eine ſchlechthin-innerliche Handlung, wozu es wohl äußere Veranlaſſungen geben, die aber ſelbſt äußerlich nicht hervor gebracht werden kann. Das Schlechthin-Innerliche iſt aber eine Idee der Vernunft; ſetzt man alſo einen ſchlechthin-innerlichen Actus, ſo ſetzt man etwas, wovon man nur eine Vernunft-Idee hat. Diejenige Kauſalität, welche ſchlechthin-innerlich und unbedingt iſt, iſt die Freiheit, und ſie zu ſetzen, haben wir Grund in dem praktiſchen Geſetze der Vernunft. Iſt alſo der Actus, in welchem man ſich einen Zweck ſetzt, ein ſchlechthin-innerlicher, ſo iſt er ein Actus der Freiheit des handelnden Subjekts, folglich nicht eine Wirkung der Natur. Die Natur bietet mir zwar Materie zum Objekte der Willkühr dar, und dies iſt Wirkung ihres Mechanismus; aber mir die-

Digitized by Google

ſes Objekt zum Zwecke zu machen, iſt Actus der Freiheit.

Nun beſtimmt aber eben dieſer Actus der Freiheit einen Zweck, d. h.: er giebt die Vorſtellung von einem Objekte, und will durch die Vorſtellung Urſache des Objekts ſeyn; er iſt alſo ein praktiſches Princip. d. i.: die Vorſtellung, daß etwas ein Zweck, (Objekt der Willkühr,) ſeyn ſolle; die Geſetzgebung geht aus ihm urſprünglich, durch Autonomie, hervor, und zwar wird hier ein Zweck geboten, alſo nicht etwas, das als Mittel zu einem Zwecke, (mithin bedingter Weiſe,) ſondern das als Zweck ſelbſt, (mithin unbedingter Weiſe,) dem alles untergeordnet ſeyn ſoll, vorgeſetzt wird. Es kann alſo nicht mehr die Frage ſeyn: wozu dieſer Zweck geboten ſey, denn er ſoll zu nichts, aber etwas Anderes kann zu ihm als Mittel vorgeſtellt werden.

Der urſprüngliche Actus alſo, welcher in Anſehung dieſes Zwecks geſetzgebend iſt, gebietet nicht bedingt, ſondern unbedingt; er iſt ein unbedingter Befehl der reinen praktiſchen Vernunft, welche ſagt: Dies ſoll Zweck ſeyn, weil ich ihn als ſolchen konſtituire. Sie verbindet den Begriff der Pflicht mit dem eines Zwecks, indem die Vorſtellung von einem möglichen Objekte der Willkühr unter die Geſetzgebung der Freiheit genommen und ſie durch dieſen Actus der Verknüpfung geſetzgebend wird. — Auf ſolche Art iſt es nun möglich, ſich einen Zweck zu denken, der zugleich Pflicht iſt; denn der Begriff der Pflicht, d. i.:

Digitized by Google

der Nöthigung aus einem Vernunftgesetze, wird mit einem möglichen Objekte der Willkühr verbunden, und diese Verbindung ist ein ursprünglicher Actus der Freiheit, wodurch nun der Zweck in Ansehung der empirisch-bestimmbaren Willkühr nicht bloß ein Zweck ist, den sie haben kann, sondern den sie haben soll. Der Imperativ ist aber hier, wie jederzeit im Actus der reinen praktischen Vernunft, kategorisch; denn was die Vernunft aus ihrer reinen Quelle gebietet, ist von nichts als von ihr selbst abhängig: und eine reine, zugleich aber bedingtgebietende, praktische Vernunft ist ein Widerspruch, (Contradictio in adiecto;) denn auch die bedingten Pflichten heißen nicht darum so, weil die Vernunft in Ansehung des Gebots derselben bedingt wäre, sondern weil es ihr unbedingter Befehl ist, daß sie nur unter der Bedingung, wenn ihre Erfüllung mit der Möglichkeit, frei zu seyn, nicht streitet, gelten sollen. Die Vernunft, von oben her, in ihrer gesetzgebenden Quelle betrachtet, gebietet nie bedingter Weise.

Wenn daher etwas von der Vernunft als Zweck geboten wird, und der Zweck nur durch gewisse Mittel erreicht werden kann; so ist es der theoretische Verstand, welcher die Regel der Vermittelung an die Hand giebt, aber die praktische Vernunft, welche diese Regeln zu Gesetzen erhebt, und das thut sie unbedingter Weise. Es ist ein einiger Actus, in welchem sie den Zweck und die zu ihm führenden Mittel zur Pflicht macht.

Digitized by Google

Nicht jede Zweckbeſtimmung iſt ein kategoriſcher Imperativ, ſondern nur diejenige, welche aus dem Pflichtbegriffe, durch Verknüpfung der Vorſtellung, (des Zwecks,) mit der Geſetzgebung der Vernunft abgeleitet wird.

---

Giebt es nun einen ſolchen Zweck und einen ihm korreſpondirenden Imperativ? Es muß Beides geben.

1. Handlung iſt das Verhältniß des Subjekts der Kauſalität zur Wirkung; die Kauſalität iſt entweder eine blinde, bloß mechaniſche, oder eine verſtändliche, durch Begriffe von ſich und von der ihr möglichen Wirkung. Das Vermögen, durch Vorſtellungen Urſache der den Vorſtellungen entſprechenden Objekte zu ſeyn, heißt Begehrungsvermögen, und das Objekt, welches durch die Vorſtellung von ihm hervor gebracht wird, heißt Zweck. Jede Handlung eines verſtändigen Subjekts hat einen Zweck, eben weil die Kauſalität deſſelben durch Begriffe beſtimmt wird. Die Begriffe, als Beſtimmungsgründe der Kauſalität, ſind entweder ſinnliche, (Naturbegriffe,) oder moraliſche, (Freiheitsbegriffe.) Das Vermögen, durch Freiheitsbegriffe, (reine Vernunftbegriffe,) beſtimmt zu werden, iſt das obere Begehrungsvermögen, Autonomie des reinen Willens, reine praktiſche Vernunft. Das dem Freiheitsbegriffe entſprechende Objekt, von deſſen

Digitized by Google

Wirklichmachung der Freiheitsbegriff die Urſache iſt, heißt ein moraliſcher Zweck; und das Verhältniß des Subjekts der durch Freiheitsbegriffe beſtimmten Kauſalität zur Hervorbringung des Objekts heißt moraliſche, (freie,) Handlung. Jede freie Handlung eines Subjekts hat daher einen Zweck, eben weil die Kauſalität deſſelben durch Begriffe (der Vernunft) beſtimmt wird. Wenn es alſo freie Handlungen giebt, ſo giebt es auch Zwecke, auf welche, als Objekte, jene gerichtet ſind; denn eine freie Handlung ohne Zweck wäre eine Beſtimmung der Kauſalität durch Vernunftbegriffe von Objekten, ohne durch Vernunftbegriffe von Objekten beſtimmt zu ſeyn, welches ſich widerſpricht. Nun giebt es aber freie Handlungen, denn die Vernunft hat durch ihre reinen Begriffe, durch die bloße Idee der allgemeinen Geſetzlichkeit, Kauſalität; ſie iſt durch ſich ſelbſt praktiſch, geſetzgebend und motivirend, folglich giebt es auch Vernunftzwecke, Zwecke der Freiheit, moraliſche Objekte für die Willkühr.

2. Unter den Zwecken der freien Handlungen muß es auch einige geben, die zugleich Pflichten ſind, d. i.: welche durch ihren bloßen Begriff, als ſolche, konſtituirt werden; die man ſich folglich nicht denken kann, ohne ſich zugleich vorzuſtellen, daß ſie durch die Geſetzgebung der reinen Vernunft, d. i.: durch einen kategoriſchen Imperativ, geboten ſind. Denn man nehme an, es gäbe keine Zwecke, die zugleich Pflicht ſind, ſo gäbe es keine Zwecke, von welchen die Vernunft ſagte, daß ſie bloß

Digitized by Google

um ihretwillen geſetzt werden ſollen. Nun giebt es aber doch Handlungen, und zwar auch freie Handlungen; jede Handlung hat ihren Zweck: folglich haben auch alle freie Handlungen ihre Zwecke; denn eine freie, und doch zweckloſe, Handlung iſt etwas Widerſprechendes, (Contradictio in adiecto,) (weil frei handeln ſo viel iſt, als: durch bloße Vernunftbegriffe beſtimmt, das Objekt dieſer Begriffe hervor bringen, das nun eben deßwegen Zweck heißt.) Haben aber alle freie Handlungen ihren Zweck, ſo ſind ihre Zwecke nur entweder Zwecke ſelbſt oder Mittel zu andern Zwecken. Sind ſie bloße Mittel zu andern Zwecken, ſo iſt die Vernunft, (Freiheit,) welche ſie gebietet, nur ein Mittelvermögen und im Dienſte zu einem höhern, außer ihr belegenen, Zwecke. Nun ſoll aber dieſer höhere Zweck nicht ein Zweck der freien Handlung, mithin nicht ein Vernunftzweck ſeyn, er kann daher nur ein Naturzweck ſeyn. Die Vernunft gebietet daher ihre Mittelzwecke nicht durch ſich ſelbſt, ſondern bedingt durch die Vorſtellung eines andern, höhern, aber bloßen Naturzwecks: — aber eine alſo gebietende Vernunft und unter ſolcher Bedingung handelnde Freiheit iſt nicht eine reine praktiſche Vernunft und eine wahre Freiheit: denn die reine praktiſche Vernunft und die wahre Freiheit beſtehen eben, erſtlich, in der Unabhängigkeit von der bloßen Natur und ihren Objekten für die Willkühr; zweitens darin, daß ſie poſitiv-geſetzgebend, und zwar von oben her, (a priori,) aus ſich und unbedingt

die Willkühr bestimmend sind. Zwecke freier Handlungen also, die nicht selbst Zwecke, sondern nur Mittel zu andern, außer der Freiheitsbestimmung belegenen, Zwecken seyn sollen, sind etwas der Freiheit Widersprechendes: denn sie heben die oberste Gesetzgebung der Vernunft auf und verwandeln sie in ein subalternes Vermögen, das nur einem andern, außer sich bestehenden, Zwecke dienstbar ist; welches mit der Aufhebung aller sittlichen Gesetzgebung und Wissenschaft derselben, (der Sittenlehre,) einerlei wäre.

Giebt es also freie Handlungen, so muß es auch Zwecke derselben geben; giebt es Zwecke freier Handlungen, so muß, daß sie Zwecke seyen, durch die Freiheit selbst, mithin von oben her durch die reine praktische Vernunft, unbedingter Weise bestimmt und geboten werden. Ein Zweck aber, welcher durch die Vernunft, als solcher, bestimmt ist, hat eben dadurch die Qualität, selbst Zweck zu seyn; denn es giebt über den Vernunftbefehl hinaus nichts mehr und nichts Höheres, was den Vernunftzweck noch einer höhern Bedingung unterwerfen und ihn wiederum zum Mittel eines andern Zwecks machen könnte.

In der Natur ist aber alles bedingt, und es widerspricht dem Naturbegriffe, einen Naturzweck zu denken, der, als solcher, die Qualität eines unbedingten Zwecks haben sollte. Soll also ein unbedingter Zweck seyn, so kann man ihn nicht durch bloße Naturgesetzmäßigkeit be-

Digitized by Google

ſtimmt denken; vielmehr kann er die Qualität der Unbedingtheit nur aus der Quelle alles Unbedingten überhaupt, d. i.: aus der Vernunft, als dem Vermögen der Principien ſchlechthin, erhalten. Soll alſo der Zweck zugleich Pflicht ſeyn, ſo kann er die Qualität der praktiſchen Nothwendigkeit, (Pflicht zu ſeyn,) nur aus dem Vermögen, unbedingt zu gebieten, erhalten. Mit der Verbindung dieſes Gebots der Vernunft, ſich ein Objekt zum Zwecke zu machen, ſchließt ſich die Reihe, und der Zweck iſt dadurch Pflicht zugleich, denn es findet in Anſehung ſeiner ein kategoriſcher Imperativ der Vernunft Statt, welche, wenn ſie gebietet, aus ſich ſelbſt, aus ihrer eignen Quelle der Geſetzgebung gebietet, die nie bedingt, ſondern frei, nie als Mittelvermögen, ſondern als Urgrund der Verbindlichkeit befiehlt, Alles ſich, ſich aber nichts Anderm unterwirft.

Es muß alſo einen kategoriſchen Imperativ geben, der, was Zweck ſey, beſtimmt, weil es freie Handlungen giebt: denn eine freie Handlung iſt eben deßwegen frei, weil der Beſtimmungsgrund ihrer Kauſalität das Geſetz der Freiheit iſt; eine Handlung aber, welche durch den Freiheitsbegriff beſtimmt iſt, kann nur einen dem Freiheitsbegriffe entſprechenden Zweck haben.

Wir drehen uns hier nicht in einem Zirkel, ſo daß wir den Zweck aus dem unbedingten Befehle, und den unbedingten Befehl aus dem Zwecke beweiſen; ſondern wir zeigen: daß beide zu einander verknüpft nur ei-

nen Zweck, der zugleich Pflicht iſt, konſtituiren, in dieſer Verknüpfung ſich wechſelſeitig auf einander beziehen und gegenſeitig auf einander hinweiſen, (die Correlata von einander ſind.) Der kategoriſche Imperativ, als Beſtimmungsgrund der Kauſalität des Handelnden, macht den Zweck der Handlung, (das Objekt der Willkühr,) zur Pflicht, und muß einen Zweck zur Pflicht machen, weil keine Handlung zwecklos ſeyn kann. So gewiß es alſo eine praktiſche Vernunft, eine durch das Vernunftgeſetz beſtimmte Kauſalität giebt: ſo gewiß muß es auch eine durch die Vernunft aufgegebene Wirkung, (als Objekt der Willkühr,) geben; und dieſe, als Zweck gedacht, iſt, weil ſie den Vernunftbefehl für ſich hat, gebotene Wirkung, (Zweck, der zugleich Pflicht iſt.) — Eine Handlung aber, deren Objekt ein durch die Vernunft gebotener Zweck iſt, iſt frei. Hebe ich nun wiederum von dieſer an, und ſage: es giebt freie Handlungen; ſo muß es Objekte derſelben, als Zwecke, geben: giebt es dieſe, ſo muß es auch Zwecke geben, die zugleich Pflicht ſind, weil die Handlung ſonſt nicht frei, (durch das Geſetz der Freiheit beſtimmt,) wäre: giebt es Zwecke, die zugleich Pflicht ſind, ſo muß es einen unbedingten Befehl in Anſehung dieſer Zwecke geben, denn nichts kann Pflicht ſeyn, was nicht aus dem Urgrunde aller Verpflichtung, der Autonomie des reinen Willens, geboten wird: es giebt alſo einen kategoriſchen Imperativ in Anſehung gewiſſer Zwecke, (als Objekte der Willkühr.)

Digitized by Google

Wir beweiſen alſo nicht daraus: daß wir Zwecke haben, den kategoriſchen Imperativ; ſondern daraus: daß wir frei handeln können und ſollen, mithin Zwecke haben, die zugleich Pflicht ſind. Denn frei handeln ſollen, einen Zweck, der zugleich Pflicht iſt, haben; ſagt ſchon eben ſo viel, als in Anſehung gewiſſer Zwecke unter dem unbedingten Befehle der Vernunft ſtehen.

Wer alſo gegen die ganze Argumentation etwas unternehmen will, muß auf Folgendes ſeine Aufmerkſamkeit richten: 1. Er muß beweiſen: daß es keinen unbedingten Befehl der Vernunft giebt, d. i.: er muß darthun: daß die Vernunft durch ihre eignen Vorſtellungen und Ideen keine Kraft auf die Willkühr ausübe, ſie nicht nöthige, verpflichte, verbinde; 2. er muß zeigen: daß die Willkühr ſich durch die Vernunft weder beſtimme, noch beſtimmen könne, noch auch beſtimmen ſolle. — Räumt er Eins oder das Andere ein, ſo iſt das obige Raiſonnement unwiderleglich. Iſt die Vernunft praktiſch, ſo beſtimmt ſie durch ihre Ideen die Willkühr zu Handlungen; die Willkühr handelt nur durch Setzen der Zwecke; iſt ſie beſtimmt durch die Vernunft, ſo handelt ſie durch Vernunft, ſie ſetzt ſich alſo auch Zwecke, d. i.: Objekte, welche durch ihren Begriff der Vernunft entſprechen, mithin durch Vernunft geſetzte Zwecke ſind, d. i.: Zwecke, die zugleich Pflicht ſind, oder Zwecke, die zu haben, für jedermann allgemeines Geſetz ſeyn kann. Nun wird wohl niemand in Abrede ſeyn, daß ſeine Ver-

nunft ihm gebiete, folglich auch ihm, in Anſehung der möglichen Objekte ſeiner Willkühr, gebiete; denn wie ſollte er durch Vernunft der ſich ſelbſt als autonomiſch ankündigenden Vernunft widerſprechen? mithin wird er auch einräumen, was aus der Verknüpfung des Pflichtbegriffs, (des Vernunftbefehls,) mit dem Zwecke, (dem Objekte ſeiner Willkühr,) die er einräumt, nothwendiger Weiſe erkannt oder geſchloſſen wird.

---

Es iſt alſo in der Tugendlehre nicht die Rede von Zwecken, welche der Menſch ſich nach ſinnlichen Antrieben ſeiner Natur macht, ſondern von Gegenſtänden der Willkühr, in ſo fern ſie unter Geſetzen der Freiheit ſteht, die ſie ſich alſo, weil ſie eine freie Willkühr iſt, zum Zwecke machen ſoll.

Diejenige Lehre, welche die Regeln enthält, wie man ſeine Zwecke, worauf der Naturtrieb führt, wählen und die beſten Mittel zu ihrer Erreichung ausfündig machen müſſe, kann die techniſche, ſubjektive oder pragmatiſche Zwecklehre heißen; denn hier iſt es bloß auf Regeln der Klugheit zur Beförderung des Wohlſeyns, was das Subjekt dazu rechnet, angeſehen. Dagegen muß diejenige Lehre, welche geſetzlich beſtimmt: was nach Principien der geſetzgebenden Vernunft jedermanns Zweck ſeyn ſoll, die moraliſche, objektive, vom Pflichtbegriffe, (nicht vom Sinnentriebe,)

ausgehende Zwecklehre heißen. Jene beruht auf empiriſchen Principien, iſt ein Theil der Naturlehre, nämlich Anthropologie; dieſe aber beruht auf a priori in der reinen praktiſchen Vernunft gegebenen Principien, gehört zur Sittenlehre, (als Wiſſenſchaft der Geſetze der Freiheit,) die nicht Regeln der Klugheit zu einem ſchon geſetzten, (empiriſchen,) Zwecke, ſondern den Zweck ſelbſt aus einem a priori gegebenen Pflichtbegriffe vorführt und zur Pflicht macht.

## IV.

### Welches ſind die Zwecke, die zugleich Pflichten ſind?

Sie ſind

### Eigne Vollkommenheit und fremde Glückſeligkeit.

Man kann dieſe nicht gegen einander umtauſchen, ſo daß Ein und Derſelbe ſich ſeine eigne Glückſeligkeit und fremde Vollkommenheit zu Zwecken machte, die Pflichten an ſich ſelbſt wären.

Glückſeligkeit iſt die Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande; ſie zu begehren, iſt der menſchlichen Natur durch ihre eignen Antriebe unvermeidlich. Was jemand nicht begehrt, das gehört auch nicht zu ſeiner Glückſeligkeit. Wenn ich alſo jemanden gebiete: ſeine Glückſeligkeit zu befördern; ſo muß ich etwas gebieten, wozu er

nicht durch die Antriebe ſeiner Natur hingeneigt wird: wozu aber jemand nicht von ſelbſt geneigt iſt, das rechnet er nicht zu ſeiner Glückſeligkeit. Ich gebiete ihm alſo, eine Glückſeligkeit zu befördern, die nicht die ſeinige iſt, der er abgeneigt iſt; ich gebiete ihm alſo, eine für ihn unglückſelige Glückſeligkeit zu befördern: d. i.: ich widerſpreche mir ſelbſt. Eigne Glückſeligkeit iſt daher ein Zweck, den alle Menſchen haben: von einem Zwecke, den ſich jemand von ſelbſt nothwendiger Weiſe ſetzt, iſt es ungereimt, zu ſagen: er ſolle ſich ihn ſetzen; gleichwie wenn ich zu dem Sehenden ſagte: er ſolle, indem er ſeine Augen offen hat, ſehen. Pflicht aber ſagt eine Nöthigung zu dem aus, was man nicht von ſelbſt und durch die Nothwendigkeit der Natur begehrt; alſo zu dem, was man, vom Antriebe der Natur aus urtheilend, nicht gern, nicht durch Selbſttrieb des Gefühls, ſich zum Zwecke macht. Da nun die Glückſeligkeit ein Zweck iſt, den man ſich von ſelbſt, d. i.: gern, ſetzt; ſo kann es keine Pflicht geben, ſich ſeine Glückſeligkeit zum Zwecke zu machen: denn verpflichtet ſeyn, ſeine eigne Glückſeligkeit mit allen Kräften zu befördern, heißt: zu einem Zwecke, den man hat und gern will, als zu einem Zwecke, den man nicht hat und ungern will, genöthigt ſeyn; welches widerſprechend iſt.

Vollkommenheit iſt die Zuſammenſtimmung der Beſchaffenheit eines Subjekts zu ſeinem Zwecke. Sie kann nur demjenigen zur Pflicht gemacht werden, der ſie als mögliche Wirkung ſeiner eignen That betrachten kann.

Digitized by Google

Nun ist ein Mensch nur in so fern vollkommen, als er selbst vermögend ist, sich einen Zweck nach seinen eignen Begriffen von Pflicht zu setzen. Dieses Vermögen kann man nicht von außen her empfangen, sondern nur innerlich durch Selbstthätigkeit erwerben, mithin kann die Vollkommenheit nur als eigne, nicht als fremde Vollkommenheit, zur Pflicht gemacht werden. Wenn ich also sagte: ich solle mir die Vollkommenheit eines Andern zur Pflicht machen; so würde ich sagen: ich solle das thun, was nur der Andere selbst thun kann; welches widersprechend wäre.

Man muß, um sich in den eben erörterten Behauptungen gehörig zu orientiren, auf das Princip der Verpflichtung und das Objekt derselben, welches aus dem Pflichtbegriffe hervor geht, Acht haben. Ich begehre mein eignes Wohlseyn; ich darf es suchen; ja, es kann auch Pflicht seyn, dafür zu sorgen: aber nicht direkt, so daß die Glückseligkeit der Zweck wäre, welcher geboten würde, sondern nur indirekt, in so fern das Wohlseyn als Mittel zur Erhaltung meiner Sittlichkeit, (Vollkommenheit,) betrachtet wird. Mein Zweck, der zugleich Pflicht ist, ist hier meine eigne Vollkommenheit, (moralische Integrität,) und die Abwendung des Unheils oder die Beförderung des Wohlseyns, wozu ich durch die Natur schon geneigt bin, wird nur als Mittel zum Zwecke erlaubt, oder, falls z. B. ein Anderer sie ungerechter Weise stören wollte, zu behaupten geboten, aber nur als

Digitized by Google

Mittel zum Zwecke, nicht als Zweck, der selbst Pflicht wäre. — Jedermann hat durch die Nothwendigkeit seiner Natur das Wohlseyn zu seinem subjektiven Zwecke: moralisch kann also nicht gefragt werden: ob er ihn haben solle; denn was man nothwendiger Weise begehrt, dessen Begehrung darf nicht erst angenöthigt werden: man kann also moralischer Weise nur fragen: ob Jedermann seiner sinnlichen Begehrung, als oberster und erster Triebfeder, Gehör geben dürfe und solle. Da sagt nun das Gesetz: Der subjektive Zweck der Naturneigung, (den jeder hat,) ist nicht objektiver Zweck der Freiheit, (den jeder haben soll,) mithin wird der subjektive Zweck durch den objektiven eingeschränkt. Nun kann und soll ich fragen: welches ist der objektive Zweck, d. i.: derjenige, welcher zugleich und an sich Pflicht ist? Nicht das Wohlseyn, denn diesem wird ja ein objektiver Zweck voran gesetzt, mithin etwas Anderes, wozu die sinnliche Natur nicht von selbst hinneigt; folglich so etwas, was Objekt der Willkühr durch eigne That derselben seyn kann und soll.

Der Zweck, welcher mir durch Vernunft zur Pflicht gemacht wird, ist also meine eigne Vollkommenheit, denn diesen Zweck habe ich nicht durch Antriebe der sinnlichen Natur, (deren Zweck im Genusse besteht und deren Handeln nur als Mittel zum Genusse Statt findet.) Vollkommenheit kann ich auch nur durch eigne That mir zum Zwecke machen und erwerben; und in wie fern sie durch ein Vernunftgesetz der Willkühr zum Objekte ge-

Digitized by Google

macht wird, iſt ſie ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt. Jedermann hat nun die Pflicht, ſich phyſiſch und moraliſch zu vervollkommnern; und dieſe Pflicht ſetzt ihm ein Objekt, das nur durch ſeine eigne That zur Wirklichkeit kommen kann. Da nun die That eines Andern nicht die meinige, das Objekt derſelben nicht das meinige, mithin ſein eigner Zweck, der nur durch ſeine Selbſtthätigkeit hervorbringlich iſt, nicht zugleich der meinige ſeyn kann; ſo kann ich auch nicht die Pflicht haben, etwas zu thun, was nicht ich, ſondern der Andere nur ſelbſt thun kann.

Alles alſo, was ich dem Andern thun kann, dazu muß er die Empfänglichkeit haben; wiederum kann ich ihm nichts thun, als was er zu empfangen vermögend iſt. Vollkommenheit läßt ſich nicht empfangen, (iſt nicht ein Objekt der bloßen Receptivität,) ſondern nur ſelbſtthätig bewirken, (iſt ein Objekt der Spontaneität.) Will alſo jemand vollkommner werden, (ſich Tauglichkeit zu Zwecken erwerben,) ſo muß er ſich innerlich ſelbſt beſtimmen, ſeine Vermögen ſelbſt in's Spiel ſetzen und durch eigne That ſich die Geſchicklichkeit zum Thun erwerben. Vollkommenheit iſt alſo nur dadurch ein Zweck, daß jemand ſich ihn durch den Begriff von ihr ſelbſt ſetzt, nur dadurch erwerblich, daß ſie jemand ſelbſt erwirbt; und in wie fern die Vernunft gebietet, ſie zu erwerben, iſt die Handlung des Erwerbens Pflicht, und das Erwerbliche ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt.

Digitized by Google

Nun kann ich die Zwecke Anderer auch zu den meinigen machen, und es fragt ſich: welche? Nicht diejenigen, welche nur dadurch ihre Zwecke ſeyn können und ſollen, daß ſie ſie ſelbſt bewirken; mit Einem Worte: nicht diejenigen Zwecke, deren Möglichkeit, Zwecke zu ſeyn, auf der eignen Spontaneität der Subjekte beruht. Alſo nur diejenigen Zwecke, deren Möglichkeit, Zwecke zu ſeyn, auf der Receptivität der Subjekte beruht; wenn folglich dasjenige, was ich hervor bringe, ein ſolches iſt, das ſie empfangen können und als Empfangenes genießen oder ſelbſtthätig verarbeiten können. Sie haben den Zweck, daß ihnen wohl ſey: ich kann dazu etwas beitragen: und dies zu thun, iſt Liebespflicht. Sie haben den Zweck, ſich zu vervollkommnern: ich kann dazu etwas beitragen, indem ich ſie anleite, ihre Kenntniſſe zu erweitern oder ihre Kunſtfähigkeiten zu entwickeln; und auch dieſes zu thun, iſt Liebespflicht. Indem ich dies thue, bewirke ich etwas, was ſie begehren, das als Mittel zu ihrem Zwecke in Beziehung ſteht; ich thue alſo etwas, was ſie wollen, und als Mittel wollen müſſen, weil ſie den Zweck wollen: ich lebe ihnen dadurch zu Willen und Wunſch, mache ſie alſo zufrieden mit ihrem Zuſtande, d. i.: ich befördere ihre Glückſeligkeit.

Aber befördere ich dadurch, daß ich ihnen zu Willen handle, ſie anleite und unterrichte, nicht auch ihre Vollkommenheit? Allerdings: aber nur indirekt und mittelbar, indem ich ihnen, (ihrer Empfänglichkeit,) etwas

Digitized by Google

darbiete, worauf ſie nun ihr Vermögen ſelbſtthätig richten, in's Spiel ſetzen und vervollkommnen können; nicht aber direkt und unmittelbar, indem mein Thun nicht ſelbſt ihr Thun ſeyn kann. Glückſelig kann ich Einen machen, wenn ich nur das Vermögen dazu habe und ihm zu Willen handle; aber vollkommner kann ich ihn nicht machen, weil mein Vermögen und meine Willfahrung dazu nicht hinreichen, ſondern auch erfordert wird, daß er ſelbſtthätig ſeine Gemüthsanlagen weckt und anſtrengt. Das Vermögen, jemanden glückſelig zu machen, kann ich haben; das aber, ihn vollkommner zu machen, kann ich gar nicht haben, denn jemanden die Mittel zu etwas darbieten, iſt noch nicht, den Zweck ſelbſt bewirken. Jenes kann daher Pflicht für mich ſeyn, dieſes aber nicht. Wenn es alſo auch meine Pflicht iſt, auf Vollkommenheit Anderer hinzuarbeiten, ſo iſt doch ihre Vollkommenheit, (als Wirkung ihres ſelbſtthätigen Actus,) nicht mein, mir durch Pflicht gebotener, Zweck; ſo daß, wenn ſie nicht vervollkommnet würden, dieſer Mangel mir als etwas Pflichtwidriges angerechnet werden könnte.

---

Wenn es alſo heißt: „Nur meine eigne Vollkommenheit iſt mir ein durch den Pflichtbegriff gebotener Zweck“; ſo beruht dieſes darauf: daß meine eigne Vollkommenheit nur als Objekt meiner Willkühr, nur als mögliche Wirkung meines ſelbſtthätigen Actus betrachtet werden

Digitized by Google

kann; nicht aber die Vollkommenheit Anderer. Dadurch ſoll nun nicht geſagt ſeyn, daß wir zur Beförderung der Vollkommenheit Anderer nichts thun und beitragen könnten oder ſollten, denn dies können und ſollen wir allerdings; aber unſer Beitrag iſt nur von Wirkung, in ſo fern die Andern ſich ihre Vollkommenheit ſelbſt zum Zwecke machen: mithin hängt der Erfolg unſrer Bemühung von der Einwilligung und Selbſtanſtrengung der Andern ab. Da ich nun jemanden nur indirekt und unter der Bedingung vervollkommnern kann, daß ſeine Vollkommenheit ſelbſt ſein Zweck iſt, meine That ihm alſo nur förderlich iſt, in wie fern ſie leiſtet, was er will, Mittel zu dem iſt, was er ſich zum Zwecke durch freie Willkühr geſetzt hat; ſo gehört ſie unter den Titel der Pflicht, welche fremde Glückſeligkeit zum Zwecke macht: denn wenn ich thue, was ein Anderer will, und wenn das, was ich thue, nur dadurch gelingen kann, daß der Andere es auch will; ſo iſt die oberſte Bedingung des Gelingens das Wollen des Andern, mithin die Zuſammenſtimmung zu ſeinem Begehren; thun aber, was der Andere begehrt, heißt: ihn zufrieden mit ſeinem Zuſtande machen. Folglich iſt die Beförderung der Vollkommenheit Anderer von Seiten des Beförderers nichts anderes, als eine That, wodurch er den Zweck Anderer zu dem ſeinigen, ihr Wollen zu dem ſeinigen macht, d. i.: wodurch er ihre Glückſeligkeit befördert. Daß nun fernerhin dieſe Liebespflicht für den Empfänger zur Vollkommenheit deſſelben aus-

Digitized by Google

ſchlägt, iſt ſeine eigne That, nicht die des Wohlthäters. Wenn ich alſo einen Andern unentgeldlich unterrichte, überhaupt, Anſtalten zu ſeiner Kultur treffe: ſo iſt das, was unmittelbar mein Zweck iſt, dieſes: daß ich etwas thue, was zu ſeiner Begehrung zuſammen ſtimmt, mithin ihn zufrieden mit ſeinem Zuſtande macht; mittelbar gereicht es zu ſeiner Vervollkommnerung, d. i.: dadurch, daß er ſelbſt das Empfangene bearbeitet, welches nun ſeine That und ſein Zweck iſt, nicht aber unmittelbar meine That und mein Zweck ſeyn kann.

Wenn es ferner heißt: „Nur fremde Glückſeligkeit kann mir ein durch Pflicht gebotener Zweck ſeyn"; ſo beruht dies darauf, daß nur in Anſehung fremder Glückſeligkeit eine Pflicht, das iſt: eine Nöthigung durch's Geſetz, Statt findet, denn die eigne Glückſeligkeit will ein jeder von ſelbſt und ſchon durch bloßen Antrieb der Natur. Damit ſoll nun nicht geſagt ſeyn: daß jemand ſeine eigne Glückſeligkeit nicht ſuchen dürfe; ſondern nur: daß, wenn das Geſetz es erlaubt oder gebietet, ſeine eigne Glückſeligkeit zu ſuchen, ſie nicht als der Zweck, ſondern als das Mittel zum Zwecke, nämlich zur eignen Vollkommenheit, erlaubt oder geboten werde.

---

Es kann nun noch gefragt werden: ob mir denn eigne Vollkommenheit und fremde Glückſeligkeit zur Pflicht gemacht werden. Zur Pflicht gemacht werden,

Digitized by Google

heißt: durch ein Vernunftgeſetz, als ſolches, zur Handlung genöthigt werden. Nun ſind eigne Vollkommenheit und fremde Glückſeligkeit Objekte, welche der Menſch durch bloße Naturtriebe *nicht* begehrt; denn der bloße Naturtrieb geht bloß auf Genuß, und unter ſeiner Anleitung würde der Menſch nichts als ſein eignes Wohlſeyn ſuchen, dieſem aber alle ſeine Handlungen, als Mittel zum Zwecke, unterordnen. Hätte er auch dabei Verſtand und betrachtete die Glückſeligkeit Anderer als Objekt ſeiner Handlungen, ſo würde er doch keinem Andern wohlthun, ohne ſein eignes Wohlſeyn immer im Proſpekte und zum Endzwecke zu haben. Soll er von dieſer Selbſtſucht abgehen, ſo muß etwas ſeyn, das ihr, als einer Triebfeder, eine andere Triebfeder entgegen ſetzt; dieſe kann nicht wiederum in der ſinnlichen Natur liegen, denn dadurch würde die ſinnliche Natur ſich ſelbſt widerſtreiten, mithin keine Natur, d. i.: kein durch Geſetze beſtimmtes Daſeyn der Dinge ſeyn. Die dem Solipſismus entgegen wirkende Triebfeder muß alſo außerhalb der Natur, über dieſelbe, aber doch in Beziehung auf dieſelbe ſeyn, nämlich in der Vernunft, als einer eignen Quelle von Begriffen und Geſetzen, die, in ſo fern ſie Gründe zur Beſtimmung der Willkühr ſeyn können und wollen, praktiſche Geſetze heißen. Was nun durch dieſe als nothwendige Handlung der Willkühr vorgeſtellt wird, heißt Pflicht; da ſie aber die Willkühr nöthigen, ſich eigne Vollkommenheit und fremde Glückſeligkeit zu Zwecken zu machen, ſo ſind dieſe *Pflichten*.

Digitized by Google

Daß aber die Vernunft gebiete, ſich ſelbſt zu vervollkommnern und Andere zu beglücken, mithin ſich Zwecke zu ſetzen, die nimmermehr Zwecke der Menſchen ſeyn würden, wenn ſie nicht freie und vernünftige, (wenn ſie bloß ſinnliche Naturweſen) wären, wird die Folge darthun.

## V.

## Erläuterung der Begriffe von Vollkommenheit und Glückſeligkeit.

### A.

### Eigne Vollkommenheit.

Vollkommenheit in transſcendentaler Bedeutung iſt die Allheit des Mannigfaltigen, was zuſammen genommen ein Ding ausmacht; in teleologiſcher Bedeutung iſt ſie die Zuſammenſtimmung der Beſchaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke.

Die transſcendentale Vollkommenheit iſt nur eine, denn das All des einem Dinge Zugehörigen iſt Eins; ſie iſt quantitativ, weil hier auf den Umfang des Mannigfaltigen geſehen wird; ſie iſt material, weil zugleich auf den Inhalt, auf die das Ding, als ein Ganzes, konſtituirenden Theile, geſehen wird.

Die teleologiſche Vollkommenheit iſt eine qualitative, weil in ihr auf die poſitiven Beſtimmungen, (Beſchaffenheiten,) des Dinges geſehen wird; ſie iſt formal, weil in ihr auf die Art, wie die Beſchaffenheiten des

Digitized by Google

Dinges zu einem Zwecke zuſammen ſtimmen, geſehen wird; es können endlich der Vollkommenheiten eines Dinges in dieſer Bedeutung mehrere ſeyn, weil Ein und daſſelbe Ding zu mehrern Zwecken geeignet ſeyn kann.

Die Vollkommenheit des Menſchen iſt nun entweder eine ſolche, welche er der bloßen Natur verdankt, Naturgabe; oder eine ſolche, welche er ſich durch eigne That erwerben kann. Nur die letztere kann ihm ein zur Pflicht gemachter Zweck ſeyn.

Die Vermögen, als Naturanlagen, muß der Menſch ſchon haben, wenn er durch ſie und in Anſehung ihrer thätig ſeyn will. Sein Zweck kann alſo nur in der Kultur ſeiner Vermögen überhaupt beſtehen.

Unter allen Vermögen des Menſchen ſind ſein Verſtand und ſein Wille die vorzüglichſten. Dieſe alſo zu bilden und zur höchſtmöglichen Vollkommenheit zu erheben, iſt Pflicht.

Verſtand iſt das Vermögen der Begriffe. Die Begriffe ſind entweder Naturbegriffe oder Freiheitsbegriffe: jene beziehen ſich auf das, was da iſt, auf den Inbegriff der nach Geſetzen exiſtirenden Dinge; dieſe, auf das, was da ſeyn ſoll, auf das, was Pflicht iſt, auf die Geſetze und Objekte der Freiheit.

Wille iſt das Vermögen, durch Vernunftgeſetze beſtimmt, zu handeln; mithin das Vermögen einer Denkungsart, ſeiner Pflicht überhaupt zu genügen.

Digitized by Google

1. Es iſt Pflicht des Menſchen, ſeinen Verſtand zu bilden, ſich der durch ihn möglichen Begriffe zu bemächtigen, weil er durch ſie allein fähig wird, ſich Zwecke zu ſetzen. Der Ausgang aus der Rohheit der Natur, aus der Thierheit zur Menſchheit, aus dem Zuſtande des Mechanismus in den der Selbſtthätigkeit, iſt und ſoll eyn eine Wirkung der That des Menſchen ſelbſt; nicht aber bloß, um dadurch gewiſſe Abſichten, wozu die Natur treibt, zu erreichen, ſondern, mit Wegſetzung von allen empiriſchem Vortheile, bloß um der in ihm wohnenden Menſchheit würdig zu werden. Die Vernunft gebietet daher die Verſtandesbildung nicht als techniſch praktiſche Vernunft, als ein zur Kunſt und Geſchicklichkeit dienſtbares Vermögen, ſondern als moraliſch praktiſche Vernunft. Sie macht die Kultur zur Pflicht, weil Rohheit überhaupt ein der Menſchheit unwürdiger Zuſtand iſt. Fragſt du alſo: Warum ſoll ich Irrthümer verbeſſern, Unwiſſenheit durch Belehrung ergänzen? ſo ſagt die Vernunft: Weil Rohheit und Unwiſſenheit überhaupt der Würde der Menſchheit, der Bedingung, ein Menſch zu ſeyn und ſelbſtthätig zu handeln, entgegen ſind. Die Kultur iſt alſo etwas, das als Zweck zur Pflicht gemacht wird.

2. Es iſt Pflicht des Menſchen, ſeinen Willen zu bilden und ihn zur reinſten Tugendgeſinnung zu erheben. Die reine Tugendgeſinnung beſteht aber darin: daß das Geſetz zugleich die Triebfeder zur pflichtmäßigen Handlung iſt, die Pflicht um der Pflicht willen beobachtet wird.

Dies ist eine innere moralisch-praktische Vollkommenheit oder Tauglichkeit des Menschen, sich jeden besondern Zweck, der zugleich Pflicht ist, zum Gegenstande zu machen.

Wenn hier von Kultur des Willens die Rede ist, so wird darunter nicht der reine, im Menschen gesetzgebende, Wille, als praktische Vernunft, welche die Quelle der Gesetze ist, verstanden, denn diese, als Gesetzgeberinn, ist kein Objekt der Kultur, sondern vielmehr das alle Kultur in uns annöthigende Princip. Der also einer Kultur empfängliche Wille ist das Vermögen, nach dem reinen Willen zu handeln, sich sein Gesetz zur Maxime zu machen, und dieses Vermögen kann und soll kultivirt werden.

Durch Kultur des Vermögens, nach dem Gesetze der reinen Vernunft zu handeln, entspringt das moralische Gefühl, (Sensus moralis,) nicht als ein besonderer Sinn, der vor der Vernunft vorher gehe und ihr Urtheil entbehren könne, sondern als Wirkung des reinen gesetzgebenden Willens auf das Gefühl überhaupt. Man bedarf zum moralischen Gefühle keines besondern Sinnes, sondern überhaupt nur: daß eine gesetzgebende Vernunft und eine Empfänglichkeit des Einflusses derselben sey. Die Wirkung dieses Einflusses ist Stimmung des Gefühls zum Gesetze der Vernunft. Hält man sich an die bloße Wirkung, ohne zu bedenken, woher sie komme; so kann dies zu einigen, aber gutmüthigen, Schwärmereien An-

Digitized by Google

laß geben, wie wenn Sokrates dahinter einen Genius oder Andere dahinter ein göttlichen Geist vermuthen.

## B.

### Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit ist die Zufriedenheit mit seinem Zustande. Man macht sich von diesem eine Idee, indem man sich vorstellt, daß er alle zum Wohlseyn zuträgliche Gegenstände umfasse, der Genuß den höchsten Grad der Stärke erreiche, dauerhaft und gewiß sey.

Man unterscheidet die physische Glückseligkeit von der moralischen. Jene soll auf bloßem Genusse fremder Gaben beruhen, diese auf der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut. Allein dieser Unterschied ist nichtig; denn erstlich widerspricht er der Wortbedeutung, da Glückseligkeit ein Wohlseyn, einen Genuß, anzeigt, der auf dem Zustande, (Glücke,) beruht. Was aber diejenige Art, zu empfinden, betrifft, welche durch Kultur des Willens entspringt, (das moralische Gefühl,) so beruht diese auf eigner That des Menschen, gehört also zu seiner Vollkommenheit, nicht zu seiner Glückseligkeit, d. i.: nicht zu dem, was ihm durch Glück, durch bloße Naturbestimmung seines Zustandes, zum Genusse beschert wird. — Man kann zwar einem jeden seine Worte lassen, wenn er nur in Begriffen Richtigkeit zeigt; allein es ist doch auch nicht immer gleichgültig, wie man sich ausdruckt, weil

der Mißbrauch der Worte leicht Verwirrung der Begriffe nach ſich zieht. Man will nicht bloß phyſiſche Glückſeligkeit von der moraliſchen unterſcheiden, ſondern auch die leztere zum Princip der Sittlichkeit machen. Da nun alle Glückſeligkeit, ſelbſt die ſo genannte moraliſche nicht ausgenommen, im Gefühle beſteht, und wenn man ſich bloß an dieſes hält, ohne ſich um die Urſachen der Stimmung deſſelben zu bekümmern; ſo wird das Gefühl zur Baſis der Moralität gemacht, und dies iſt denn, wenn man konſequent verfahren will, mit der Vernichtung aller Moral einerlei.

Sich im bloßen Bewußtſeyn ſeiner Rechtſchaffenheit glückſelig fühlen, iſt eine Vollkommenheit, die nicht durch Natur gegeben wird, ſondern durch Freiheit erworben werden muß. Da muß nun ſchon die Pflicht, mithin das Geſetz derſelben, folglich auch die That des Subjekts vorauf gehen: und alles dieſes iſt ein Gegenſtand der Nachfrage und Erörterung, ehe man noch an die Folgen deſſelben, (an die Wirkung deſſelben auf das Gefühl,) denken darf. Ich kann daher von keinem Gefühle, von welcher Art es auch ſeyn und woher es auch immer kommen mag, ausgehen, um zu beſtimmen: was Pflicht ſey; ſondern dieſe kann entweder nur aus einem Geſetze der Vernunft ergehen, oder es giebt gar keine Pflichten und gar keine Pflichtgeſetze, ſondern bloße Regeln, wodurch wir berathen werden, wie wir unſer Wohlſeyn am beſten beſorgen können.

Digitized by Google

Es ist nun nur fremde Glückseligkeit, welche mir zur Pflicht gemacht werden kann. Denn etwas zur Pflicht machen, heißt: dazu durch's Gesetz nöthigen. Dies setzt aber voraus, daß das Subjekt den Zweck, welcher ihm angenöthigt wird, nicht schon durch Naturnothwendigkeit habe. Jeder Mensch begehrt aber seine Glückseligkeit schon durch Naturnothwendigkeit, mithin ist es widersinnig, sie ihm anders woher noch erst nothwendig machen zu wollen. Dagegen begehrt nicht der Naturmensch, die Glückseligkeit Anderer zu befördern; soll er es also, so muß er dazu befehligt werden. Sie kann ihm folglich zur Pflicht gemacht werden, d. i.: er kann durch ein Vernunftgesetz genöthigt werden, auch die Zwecke anderer Menschen, so viel möglich, zu den seinigen zu machen.

Wenn es aber Pflicht ist, zur Glückseligkeit Anderer als auf meinen Zweck hinzuwirken, so liegt schon im Begriffe derselben, daß ihnen selbst überlassen bleiben müsse, zu beurtheilen: was sie zu ihrer Glückseligkeit rechnen oder nicht; denn wenn ich ihnen etwas bewirkte, was sie nicht begehrten, so würde ich ja dadurch gerade ihrer Glückseligkeit Abbruch thun.

Desgleichen muß es mir frei stehen, ihnen auch manches zu weigern, was sie zu ihrer Glückseligkeit rechnen, eben weil meine Pflicht, ihren Zweck zu dem meinigen zu machen, eine Liebespflicht ist. Sie können daher weiter nichts von mir verlangen, als wozu sie ein Recht

Digitized by Google

haben, es als das Ihrige zu fordern. Ihnen aber dieſes zu gewähren, iſt dann auch keine Gewiſſenspflicht, ſondern eine Rechtspflicht.

Wenn ich aber jemanden etwas thue, was er nicht will, ob ich es gleich zu ſeinem Wohlſeyn thue, z. B. wenn ich Kindern Unterricht ertheile, den ſie gar nicht haben wollen; mache ich mir dadurch ihre Glückſeligkeit zum Zwecke? Allerdings: denn ich habe ſie bei meinem Thun doch im Proſpekte, obgleich meine Abſicht nicht erkannt wird. Sie iſt daher doch das Princip, wovon ich ausgehe; denn ich lege es darauf an, die Kinder mit ihrem Zuſtande zufrieden zu machen. Uebrigens findet dergleichen Liebeserweiſung wider die Neigung der Subjekte auch nur gegen Unmündige und Geſtörte Statt. Dem, der mündig und ſeines Verſtandes mächtig iſt, darf ich keine Wohlthat aufbürden, (Beneficia nemini obtruduntur,) ob man gleich zum Beſten der Menſchheit überhaupt und auch dieſes oder jenes Menſchen insbeſondere, ſo weit es ohne Vergewaltigung irgend einer Perſon geſchehen kann, wirkſam ſeyn ſoll, wenn man gleich auf keine Dankbarkeit zu rechnen hat.

„Wenn ich aber auch nicht Alles thun darf, was der Andere zu ſeiner Glückſeligkeit rechnet, ſo ſcheint doch die Glückſeligkeit Anderer nicht der eigentliche Zweck zu ſeyn.“ Daß ich dem Andern etwas weigern darf, was er zu ſeiner Glückſeligkeit rechnet, liegt ſchon im Begriffe der Liebespflicht; denn es ſoll ja auf meine eigne nach

Digitized by Google

Pflicht genommene Entſchließung ankommen, was und wie viel ich ihm thun wolle. Daß ferner Alles, was ich dem Andern erweiſe, etwas Erlaubtes ſeyn müſſe, iſt auch klar; denn die Liebespflicht ſteht unter der Rechtspflicht. Dennoch aber kann ich dem Andern, wenn und was ich ihm erlaubter Weiſe thue, nichts Anderes thun, als was ſeiner Neigung entſpricht, was ihn folglich zufrieden mit ſeinem Zuſtande macht; denn alles, was ihn zufrieden mit ſeiner eignen Perſon macht, das kann ich nicht in ſeiner Stelle, ſondern das muß er ſelbſt thun. Soll ich alſo Zwecke der Andern zu den meinigen machen, ſo iſt dies nur möglich, in ſo fern ihre Zwecke Objekte meiner Willkühr, mithin Objekte meiner That ſind. Nun iſt nur das ein Objekt meiner That, was als Wirkung durch mich hervorbringlich iſt. Nur alſo die Zwecke Anderer, in wie fern ſie durch mich hervorbringlich ſind, kann ich zu den meinigen machen. Indem ich dies thue, bewirke ich etwas, wovon ihre Zufriedenheit abhängig iſt, d. i.: ich beglücke ſie. Da nun ein Menſch dem andern nie etwas Anderes bewirken kann, als was auf ihn, als Perſon, im Verhältniſſe ſteht, mithin zu ſeinem Zuſtande gehört, ſo kann nur die Glückſeligkeit Anderer mein Zweck für ſie ſeyn.

---

Seine eigne Glückſeligkeit zu befördern, iſt nicht Pflicht an ſich: denn erſtlich will ſie jeder von ſelbſt ſchon;

Digitized by Google

und zweitens kann keine beſtimmte und untrügliche Regel zu ihrer Beförderung angegeben werden; drittens würde dadurch ein phyſiſcher und bloß ſubjektiver, (auf dem bloßen Gefühle beruhender,) Zweck in die Stelle eines moraliſchen, objektiven, (durch bloße Vernunftgeſetze beſtimmten,) Zwecks erhoben. Wollte ich dennoch davon ausgehen: „Thue jedes Mahl, was dich zufrieden mit deinem Zuſtande macht", (denn ſo würde das Glückſeligkeits-Princip in ſeiner Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit lauten müſſen;) ſo würde dies alle Pflicht, als Vernunftnöthigung, aufheben, eben weil die Neigung über alles Pflichtgebot erhoben würde. — Wenn es alſo erlaubt oder Pflicht iſt, ſeine eigne Glückſeligkeit zu befördern, ſo iſt ſie nicht Zweck an ſich, ſondern nur erlaubtes oder gebotenes Mittel zu einem andern eignen Zwecke, der Pflicht zugleich iſt, nämlich zur eignen Vollkommenheit, (ſo wohl der phyſiſchen als insbeſondere der moraliſchen.) Nämlich Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel ſind große Verſuchungen zur Uebertretung der Pflicht; Wohlfahrt, Geſundheit und Wohlhabenheit widerſtehen dagegen jenem Einfluſſe. Dieſe alſo zu ſuchen, um vermittelſt ihrer den Verſuchungen zur Laſterhaftigkeit zu entgehen, dadurch endlich ſeinem Zwecke, der moraliſchen Integrität, nachzukommen, iſt erlaubt; und kein Anderer hat das Recht, von mir zu fordern, daß ich meine nicht-unmoraliſchen Zwecke aufopfern ſolle. Das aber, was hierbei mein Zweck, der zugleich Pflicht, mithin nicht

bloßes Mittel zum Zwecke iſt, iſt meine eigne ſittliche Vollkommenheit.

## VI.

### Die Ethik giebt nicht die Geſetze für die Handlungen, (denn das thut das Ius,) ſondern für die Maxime der Handlungen.

Ethik überhaupt iſt die Wiſſenſchaft der Geſetze der Freiheit. Freiheit iſt das Vermögen, ſich innerlich durch Vernunft-Ideen zu beſtimmen. Ich kann, indem ich dieſen Begriff vor Augen habe, von den Verhältniſſen des Subjekts, (zu ſich ſelbſt und zu Andern, woraus die Eintheilung der Freiheit in die innere und äußere entſpringt,) und von dem Objekte oder Zwecke ſeiner Willkühr abſtrahiren, wobey mir alsdann bloß das Geſetz übrig bleibt. Die durch das Geſetz als nothwendig beſtimmte Handlung überhaupt heißt Pflicht; der Pflichtbegriff ſteht alſo unmittelbar in Beziehung auf das Geſetz, denn ohne Geſetz giebt es keine Pflicht.

Indem ich nun die Pflicht bloß ihrer Form nach, (mit Wegſehung von aller Materie derſelben,) vor Augen habe, liegt in ihrem bloßen Begriffe der formale und kategoriſche Befehl: „Handle nach einer Maxime, die ein allgemeines Geſetz ſeyn kann.“ Es wird alſo hierdurch ein ſchlechthin-innerer Beſtimmungsgrund der Willkühr aufgeſtellt, nämlich die bloße Vorſtellung des Geſetzes ſel-

Digitized by Google

ner Form nach. — Die Ethik betrachtet dieſes Geſetz nach dem, was es urſprünglich und zu oberſt iſt, nämlich als Geſetz des eignen Willens; denn alle moraliſche Geſetze ſind urſprünglich nur dadurch moraliſche, daß ſie aus dem eignen reinen Willen des Subjekts hervor gehen. Dies gilt nicht bloß von den Tugendgeſetzen, ſondern auch von den Rechtsgeſetzen, denn auch dieſe ergehen aus der Selbſtgeſetzgebung des Willens, und, wenn dies nicht wäre, ſo könnten ſie auch nicht verbinden. Daß ſie alſo auch eine äußere Geſetzgebung zulaſſen, und dieſe eine moraliſch-verbindende Kraft hat, beruht doch urſprünglich auf der eignen Geſetzgebung, weil jeder, von ſeinem reinen Willen ausgehend, will: daß ſie auch äußerlich, mithin durch eine Triebfeder, die nicht in der bloßen Idee von ihnen liegt, Kraft haben ſollen.

Die Rechtspflicht betrachtet die Maximen als ſubjektive Grundſätze, und ſchreibt ihnen bloß die formale Bedingung vor, daß ſie ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung qualificiren ſollen, mithin der Möglichkeit, allgemeine Geſetze zu ſeyn, nur nicht widerſtreiten; ſie giebt alſo nur ein negatives Princip, indem ſie ſagt, wie die Maximen nicht beſchaffen ſeyn ſollen, läßt es dabei unberührt, ob das Subjekt ſich dieſer einſchränkenden Bedingung gern oder ungern unterwerfe. Sie ſieht alſo bloß auf das, was das Aeußere iſt, auf die Handlungen; ſieht nicht auf das Innere, die Denkungsart: und ſagt: Innerlich magſt du denken, was du willſt, Zwecke

Digitized by Google

mogst du haben, welche du willst; nur sollst du äußerlich so handeln, daß sich zu deinen Handlungen eine Maxime denken läßt, die als allgemeines Gesetz der Freiheit in ihrem äußern Verhältnisse gelten kann.

Die Tugendpflicht hingegen dringt nicht bloß auf eine formale Bedingung der Maximen, als subjektives Grundsätze, sondern bestimmt der Maxime auch ihre Materie, macht einen Zweck zur Pflicht; d. i.: bestimmt einen Zweck, der nicht bloß subjektiv, sondern objektiv ist, und eben deßwegen objektiv ist und heißt, weil der Pflichtbegriff ihn bestimmt. Dadurch wird der subjektive Zweck, den jeder hat, dem objektiven Zwecke, den jeder haben soll, untergeordnet. — Der Begriff eines Zwecks, welcher zugleich Pflicht ist, gehört der Ethik eigenthümlich, der Zweck mag ein materieller oder formeller seyn. So ist z. B.: die Pflicht um der Pflicht willen erfüllen, das Recht um des Rechts willen respektiren; nichts anderes, als sich die Pflicht oder das Recht, beides seiner Form nach, zum Zwecke machen, welcher Zweck denn bloß formal ist. Andern hingegen wohlthun oder sich selbst kultiviren, ist ein materieller Zweck, weil das Objekt der Pflicht hier nicht der Pflichtbegriff selbst ist.

Aber eben der Zweck, welcher zugleich Pflicht ist, ist es auch, welcher ein Gesetz für die Maximen der Handlung begründet.

Denn die Maxime an sich, ohne ein Gesetz, von dem sie angenöthigt wird, betrachtet, ist willkühr-

lich; man kann ſie haben, auch nicht haben, und das Rechtsgeſetz ſagt weiter nichts, als dieſes: Wenn du eine Maxime haſt und aus ihr handeln willſt, ſo ſoll ſie ſich zur allgemeinen Geſetzgebung qualificiren; dieſe Habilität derſelben iſt formales Princip aller Handlungen. Es bleibt alſo gänzlich deiner Willkühr überlaſſen, welche Zwecke du dir ſetzen, mithin, welche Zwecke zu bewirken du dir zur Maxime machen wolleſt, nur dem Rechte, (d. i.: der Form der allgemeinen Geſetzlichkeit,) ſollſt du nicht entgegen handeln. Indem aber ein Zweck zur Pflicht gemacht wird, tritt ein Geſetz auf, das alle Willkührlichkeit in der Wahl der Materie aufhebt, wovon die Folge iſt, daß die Maxime nun nicht bloß, (wie im Rechte,) einem formalen Princip der Handlungen, der einſchränkenden Bedingung, ein allgemeines Geſetz ſeyn zu können, unterworfen wird, ſondern, daß ihr, (außer dem formalen Princip,) noch eine Materie zum Objekte gemacht wird; und es heißt: Du ſollſt dir dieſes oder jenes, z. B. die Glückſeligkeit Anderer, zum Zwecke machen.

Nun iſt aber an einer Maxime, um völlig beſtimmt zu ſeyn, nur zweierlei zu bemerken: erſtlich die Form; und dann die Materie derſelben. Iſt nun durch ein Geſetz erſtlich die Form und zweitens die Materie der Maxime beſtimmt, ſo iſt in Anſehung ihrer alles bloße Belieben, (alle Willkührlichkeit,) aufgehoben: und von einer ihrer Form und Materie nach durch den Vernunftbefehl beſtimmten Maxime heißt es: man ſolle ſie haben;

Digitized by Google

ſie, die Maxime, zu haben, ſey ein Gebot. So heißt es nicht in der Rechtslehre; ſondern nur: Zu allen deinen Handlungen ſollen ſich ſolche Maximen denken laſſen, die als allgemeine Geſetze gelten können; aber welche Maxime du haſt, welches ihre Materie ſey, darnach wird nicht gefragt.

Wenn es aber heißt: Du ſollſt dieſe Maxime haben; ſo wird durch das Geſetz erſtlich die Form der Maxime, (als formales Princip der Willkühr,) zweitens die Materie derſelben, (als Zweck der Willkühr,) beſtimmt. In Anſehung der Form heißt es: Die Maxime ſoll ſich zur allgemeinen Geſetzgebung qualificiren; hat ſie dieſe Qualität oder Form, ſo iſt ſie, ihrer Form nach, tauglich, um das Mittel zur Erreichung eines Zwecks überhaupt, mithin auch des Zwecks, der zugleich Pflicht iſt, zu ſeyn. Aber das iſt hier nicht genug. In Anſehung der Materie heißt es deßhalb: Dieſer beſtimmte Zweck wird dir zur Pflicht gemacht. Dadurch iſt nun die Maxime in Anſehung einer beſtimmten Materie der Willkühr unter dem Geſetze, und dieſes ſagt: Du ſollſt eine ſolche und ſolche Maxime haben.

Was thut alſo das Recht, (Ius?) Es giebt die unumgängliche Bedingung des Handelns aus dem bloßen Begriffe der Freiheit. Was thut die Ethik, (als bloß innere Geſetzgebung?) Sie macht Maximen, (ſubjektive Grundſätze,) zur Pflicht, (zu objektiv-nothwendigen Grundſätzen,) indem ſie ſagt: Jedermann ſoll die

Digitized by Google

se Maxime haben, z. B.: Jedermann soll die Maxime haben, sich zu veredeln und Andern behülflich zu seyn, d. i.: er soll die innere Stimmung des Gemüths haben, welche auf die Bewirkung solcher Zwecke gerichtet ist. — Wie kann nun die Ethik eine Maxime zur Pflicht machen? oder: Wie kann es ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben? Dadurch, daß sie einen Zweck zur Pflicht macht. Denn es ist keine freie Handlung möglich, ohne einen Zweck zu beabsichtigen; einen Zweck aber kann man nur dadurch haben, daß man ihn sich selbst setzt. Sich einen Zweck setzen, heißt aber: die Materie seiner Willkühr bestimmen. Dieses Alles ist nur durch innern Actus, (der Freiheit,) möglich. Nun kann die Willkühr sich keine Materie zu ihrem Zwecke bestimmen, ohne ein Princip des Wollens zu haben; ein Princip des Wollens ist aber die Vorstellung der Regel, wodurch sich die Willkühr und ihre Verfahrungsart in Ansehung eines Zwecks bestimmen. Dieses Princip kann bloß subjektiv seyn, wenn es auf Sinnenneigung beruht, oder zugleich objektiv seyn, wenn es auf der Vorstellung der Vernunft beruht: im erstern Falle heißt es Maxime; im zweiten praktisches Gesetz. Giebt nun die Vernunft ein Gesetz, welches bestimmt: was die Materie der Willkühr seyn soll; so gebietet sie: etwas, das objektiver Zweck ist, sich zu seinem, (d. i.: zum subjektiven,) Zwecke zu machen, d. i.: sie gebietet: die Maxime zu haben, das zu bewirken, was die praktische Vernunft als ein Zu bewirkendes aufstellt:

Digitized by Google

mithin kann die Vernunft nur dadurch gebieten, eine Maxime zu haben, daß ſie einen Zweck, (eine Materie der Willkühr,) zur Pflicht macht.

Solche Maximen bedürfen denn auch freilich nicht der Anpreiſung durch ihre Nützlichkeit, ſondern ſie zu haben, iſt Pflicht an ſich; mithin iſt es auch Geſetz, die in ihnen enthaltenen Zwecke zu befördern, ohne auf den Nutzen oder Erfolg zu ſehen. Dagegen bedarf eine Maxime, die kein Vernunftgebot für ſich hat, der Anpreiſung durch ihre Zweckmäßigkeit, daß ſie nämlich die ſchicklichſten Mittel zu einem Zwecke und die erſprießlichſte Verfahrungsart an die Hand giebt.

## VII.

### Die ethiſchen Pflichten ſind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieſer Satz iſt eine Folge aus dem vorigen. Denn wenn das Geſetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen ſelbſt, gebietet, ſo giebt es nur die Regel der Willkühr in Anſehung eines Zwecks überhaupt, und ſagt: man ſolle ſich dieſen Zweck ſetzen; die innere Denkungsart ſolle ſtets auf ihn geſtimmt und gerichtet ſeyn. Das Allgemeine und Innere iſt hier beſtimmt; aber vom Innern, von der Denkungsart oder Maxime, zum Aeußern, zu der auf die Ausübung geſtellten That, vom Allgemeinen zum Beſondern, iſt noch ein

Digitized by Google

Schritt zu thun, wozu abermahls die Willkühr ihre Urtheilskraft aufbieten muß, um, was nach gegenwärtigen und zukünftigen Verhältnissen thunlich oder unthunlich sey; überhaupt, um das vorkommliche Einzelne und Besondere, (als mögliches Objekt der Willkühr,) durch das Allgemeine, (durch die Maxime, als das innere Princip des Wollens,) zu bestimmen. Alles nun, was in die Sphäre der Maxime, als einer Regel der Willkühr, gehört, gehört zum Spielraume, (Latitudo,) derselben. — Nun ist zwar die Regel selbst, eben weil sie die Habilität eines allgemeinen Gesetzes hat, keinem Widerstreite ausgesetzt; aber die Ausübung derselben, welche in's Einzelne und Besondere geht, an sinnliche Bedingungen gebunden ist, und auf Verhältnisse stößt, welche die Handlungen einander begegnend machen, geräth deßhalb öfters und unvermeidlich in einen Antagonismus: und da fällt es nun der Willkühr anheim, auszumitteln: was, wie viel, wenn und wo, was nicht, wie viel nicht und s. w. zu thun Pflicht sey.

Die Willkühr ist aber hier frei, denn es kann sie kein Anderer zwingen, irgend etwas, was man für ein zum gebotenen Zwecke Gehöriges halten möchte, zu thun; dagegen ist sie doch auch nicht gesetzlos, denn sie steht unter ihrer Maxime, die zugleich Pflicht ist: sie soll sich also selbst zwingen, mithin selbst bestimmen: was Fall ihrer Maxime sey oder nicht.

Digitized by Google

Nun heißt aber eine Verbindlichkeit, durch welche, was zu thun und zu laſſen ſey, nicht mit vollkommener Schärfe auf alle mögliche Fälle beſtimmt iſt, durch welche vielmehr nur die allgemeine Regel, als inneres Princip des Willens, gegeben, die Beſtimmung der Fälle dagegen, (des Einzelnen und Beſondern, was zur Sphäre gehört) der freien Beurtheilung und eignen Entſchließung überlaſſen wird eine weite: alle ethiſche Pflichten, als ſolche, geben nur das Princip des Wollens; ſagen: welche Maxime man haben, worauf die Denkungsart überhaupt geſtimmt ſeyn ſolle, ohne die beſondern Fälle des Lebens, als das durch ſie Beſtimmbare, ſelbſt anzugeben und zu beſtimmen; mithin ſind ſie weite Pflichten. — Die Vernunft alſo, indem ſie bloß eine Maxime zu haben gebietet, ohne die unter ihr ſtehenden beſondern Handlungen gleichſam aufzuzählen und genau zu beſtimmen, erweitert dadurch das Feld für die Tugend-Praxis, giebt dieſer einen gewiſſen Spielraum, welcher bei der engen Pflicht gar nicht Statt findet, denn durch dieſe iſt auf's gemeſſenſte und genaueſte beſtimmt, was zu thun und zu laſſen ſey, nicht alſo bloß die Maxime, ſondern auch die Handlung beſtimmt. *)

*) Enge Pflicht, (Officium ſtrictum,) iſt diejenige, in welcher durch's Sittengeſetz genau beſtimmt iſt, was und wie viel zu thun ſey; weite Pflicht, (Officium latum,) iſt diejenige, in welcher durch das Sittengeſetz nicht genau beſtimmt iſt, was und wie viel in allen

Was iſt alſo eine weite Pflicht? Nicht eine ſolche, von welcher man ſich beliebig dispenſiren könnte; auch nicht eine ſolche, von deren Maxime abzugehen erlaubt wäre: denn was einmahl Pflicht iſt, davon kann man nicht dispenſirt werden; und von einer Maxime, die Pflicht iſt, d. i.: von der zur Pflichtbeobachtung aus Achtung gegen das Geſetz geſtimmten innern Geſinnung, darf man nie abgehen oder Ausnahmen machen. Eine weite Pflicht iſt alſo eine ſolche, deren Grund der Verpflichtung durch einen andern Grund der Verpflichtung überwogen werden kann.

Wenn ich mir nun einen Grund der Verbindlichkeit zur Maxime mache, ſo heißt dieſe Maxime eine Pflicht-Maxime; und da ſich die Gründe der Verbindlichkeit

möglichen Fällen zu thun ſey. Die Willkühr hat alſo hier einen Spielraum, (Latitudinem;) nicht aber in Anſehung der Maxime, denn dieſe iſt unwandelbar durch die Regel der Sittlichkeit beſtimmt, ſondern nur in Anſehung der Anwendung des Pflichtgeſetzes auf die Lebensfälle. Wer ſoll nun das Wie viel entſcheiden? Nicht die ſittliche Regel, denn dieſe ſagt bloß: „Habe die Maxime“: alſo nur die Urtheilskraft nach Regeln der Klugheit, (nach pragmatiſchen Regeln,) indem ſie alſo überlegt, was und wie viel zu thun, den beſondern Umſtänden und Verhältniſſen nach räthlich ſey.

Das Sittengeſetz ſagt mir: „ich ſoll den Armen helfen“. Es gebietet mir alſo die Maxime, (den ſubjektiven Grundſatz;) ich aber, durch meine Urtheilskraft, beſtimme nun weiter, was und wie viel ich in jedem Vorfalle zu thun habe. Da vergleiche ich nun mein Vermögen, meine eignen Bedürfniſſe, anderweitige Pflichten u. ſ. w. mit dem Zwecke Anderer, der mir auch zur Pflicht gemacht wird, und entſcheide nach meinem Billig- und Gutbefinden, was, wie viel, wem, wenn, wo, wie oft, u. ſ. w., ich zum Beſten Anderer thun könne. —

Digitized by Google

widerſtreiten können, ſo können ſich auch die Pflicht-Maximen widerſtreiten, und da behält diejenige Maxime die Oberhand, welche den ſtärkern Nöthigungsgrund für ſich hat. So iſt es z. B. eine Pflicht-Maxime, ſeinen Nächſten zu lieben; eine andere Pflicht-Maxime iſt: ſeine Aeltern zu lieben. Zu beiden Maximen der Liebeserweiſungen überhaupt ſind wir verpflichtet, aber die aus den Maximen abfolgenden Handlungen können ſich in Einem und demſelben Subjekte begegnen, und da fragt es ſich: welche der andern weichen müſſe. Diejenige, deren Grund, zu verpflichten, der ſtärkere iſt. Derjenige Grund iſt aber der ſchwächere, welcher, mit einem andern verglichen, von der praktiſchen Vernunft dafür erkannt wird; er wird aber dadurch als der ſchwächere erkannt,

Die Regel, (die Maxime,) iſt hier vom Sittengeſetze beſtimmt, aber die Anwendung iſt meiner beurtheilenden und nach Regeln der Klugheit entſcheidenden Willkühr überlaſſen.

In der Ausübung der Maxime kann ich nun wohl fehlen, (peccare,) indem ich mehr oder weniger thue, als die Klugheit vorſchreibt, aber es liegt hierin kein Verbrechen, (Vitium;) nur wenn ich die Maxime ſelbſt verwürfe und ihr Widerſpiel mit zum Princip machte, (nämlich ſchlechthin keinem Menſchen wohlzuthun, ſondern vielmehr ſchlechthin ſelbſtſüchtig zu handeln,) würde ich laſterhaft, (der Menſchenwürde ſchlechthin zuwider,) denken und handeln. Der Maxime ſelbſt, (z. B. der, Andern wohlzuthun,) kann man alſo auch nie zu ſtrenge anhangen, denn in Anſehung ihrer findet ein Gebot Statt; und je näher man die Ausübung ſeiner Tugendpflichten der Strenge ſeiner Rechtspflichten bringt, deſto mehr Tugend, (innern, ſittlichen Werth,) hat man. Es gehört aber hierzu auch Urtheilskraft; denn wer z. B. ohne Ueberlegung alles hingiebt, iſt darum noch nicht tugendhaft.

daß er, mit dem andern verglichen, nur unter der Bedingung verbinden kann, daß er die Gültigkeit des andern nicht aufhebt, wenn mithin nur der andere als allgemein-gesetzlich gewollt werden kann, dieser aber nur unter der Bedingung, dem andern keinen Abbruch zu thun, als allgemein-gesetzlich gewollt werden kann. Nun findet in Ansehung der Aeltern schon eine durch die Liebeserweisungen derselben gegen die Kinder gegründete und vorauf gehende Verbindlichkeit der Kinder gegen die Aeltern Statt: wollte man also die Pflicht-Maxime, seine Aeltern zu lieben nicht stärker halten, als die Pflicht-Maxime, seinen Nächsten, (jeden Menschen,) zu lieben; so würde das so viel seyn, als die Liebeserweisungen der Aeltern und die durch sie entstandenen Verpflichtungen der Kinder für nichts zu halten, welches Urtheil nimmermehr eine moralisch-praktische Vernunft fällen kann, denn sie würde dadurch ihre eigne Kraft, zu verbinden, für ein Unvermögen, zu verbinden, erklären, d. i.: sich selbst widersprechen und aufheben.

Weite Pflichten sind also solche: deren Pflicht-Maxime, als Grund der Verbindlichkeit, durch eine andere Pflicht Maxime, als einen andern Verpflichtungsgrund, eingeschränkt werden kann. Die weite Pflicht enthält also in ihrem Begriffe die Erlaubniß, d. i.: die durch's allgemeine Sittengesetz bestehende Befugniß, (sittliche Möglichkeit,) eine Pflicht-Maxime durch die andere einzuschränken, einen Grund der Verpflichtung einem an-

Digitized by Google

dern Grunde der Verpflichtung unterzuordnen, wo denn der ſchwächere Grund dem ſtärkern weicht, wenn ſich die Handlungen aus beiden in einem Subjekte begegnen und widerſtreben ſollten.

Weite Pflichten ſind alſo bedingte oder unvollkommene Pflichten, d. h.: ſolche, wovon Ausnahmen möglich ſind, aber nicht ſolche Ausnahmen, die man beliebig machen möchte, ſondern ſolche, welche vom Geſetze ſelbſt beſtimmt werden, indem es erklärt, daß, im Falle des Gegenſtoßes der Handlungen verſchiedener Pflicht-Maximen, nur diejenige Maxime verpflichte, welche den ſtärkern Grund der Verpflichtung enthält.

Die weiten Pflichten beziehen ſich alſo durch ihren Begriff, (daß in Anſehung ihrer eine Einſchränkung durch höhere Verpflichtungsgründe Statt finde,) auf eine Sphäre, innerhalb welcher es der Willkühr überlaſſen bleibt, zu überlegen und zu beurtheilen: ob und was in jedem beſondern Falle Pflicht oder Nichtpflicht ſey: d. h.: ſie verſtatten einen Spielraum für die Tugend-Praxis; ſie bezeichnen den Umkreis, innerhalb deſſen der eigne Wille des Menſchen ſeine Tugendſtärke erwerben und erweiſen kann, ohne über das Wie wenig oder Wie viel irgend einem äußern Gerichtshofe verantwortlich zu ſeyn. Er iſt ſich in dieſer Sphäre nur ſelbſt ein Geſetz.

Eine Pflicht kann nun weiter oder enger ſeyn als die andere. Dieſe Steigerung findet aber freilich nur zwiſchen Pflichten Statt, welche ſämmtlich weite ſind;

Digitized by Google

denn eine enge Pflicht iſt abſolute Pflicht, und die Verbindlichkeit zu derſelben kann durch nichts aufgehoben werden. Die weiteſte Pflicht iſt diejenige, zu welcher der ſchwächſte Verpflichtungsgrund vorhanden iſt; die engſte dagegen diejenige wozu der ſtärkſte Verpflichtungsgrund obwaltet; enge Pflicht, ohne alle Vergleichung, iſt diejenige, wozu die Verbindlichkeit nie aufgehoben werden kann, dergleichen alle Rechtspflichten ſind.

Nach der Weite oder Enge der Pflichten muß auch der Grad der Tugend in einer Handlung beſtimmt werden. Je weiter die Pflicht, je unvollkommner alſo die Verbindlichkeit des Menſchen zur Handlung iſt, je näher er gleichwohl die Maxime der Befolgung der engen Pflicht bringt; (je genauer ſich dennoch der Menſch durch ſein eignes Gewiſſen, durch ſeine innere Geſinnung, zur Beobachtung der Pflicht nöthigt, je mehr ſich ſeine Pflichtbeobachtung durch innern Antrieb der engen Pflichterfüllung, der Pünktlichkeit in Befolgung der Rechtspflichten, nähert;) deſto vollkommner iſt ſeine Tugendhandlung.

---

Die unvollkommenen Pflichten ſind alſo allein Tugendpflichten; denn unvollkommene Pflichten ſind ſolche, deren Gründe der Verbindlichkeit eingeſchränkt werden können, die alſo auf bedingten Geſetzen beruhen. Nun kann ein praktiſches Geſetz durch

Digitized by Google

nichts bedingt ſeyn, als allein durch ein anderes praktiſches Geſetz; mithin wird eine unvollkommene Pflicht nur eine ſolche ſeyn, deren Maxime nur in ſo fern zur Pflicht gemacht wird, als ſie einem höhern Pflichtgeſetze nicht entgegen iſt. Nun findet keine Einſchränkung einer Pflicht Maxime durch die andere Statt, als allein in Anſehung der Materie, welche ſie zum Zwecke ſetzt; folglich ſind alle unvollkommene Pflichten nur ſolche, welche auf einen Zweck, (eine Materie,) gerichtet ſind. Die auf eine Materie gerichtete Pflicht heißt Tugendpflicht, folglich ſind nur die unvollkommenen Pflichten Tugendpflichten.

Denn wenn Einer ſeine Schuld bezahlt, ſo beweiſt er dadurch noch nicht Tugend, weil er, im Falle er ſich weigerte, auch äußerlich genöthigt werden kann. Doch kann er auch ſeine Schuld aus bloßer Achtung gegen das Recht bezahlen; mithin durch ſittliche Macht über ſich ſelbſt vermögend ſeyn, ſeiner Pflicht zu genügen, auch wenn er nimmermehr dazu gezwungen werden könnte, ja, wenn man ihn ſogar davon abhalten wollte. Ein ſolches Recht-thun, um des Rechts willen, iſt nun zwar Tugend, nur durch innern Zwang und Selbſtſtärke erfüllbare Pflicht, aber doch nicht Tugendpflicht, weil jenes bloß das Formale betrifft, dagegen hat die Tugendpflicht zugleich eine Materie zum Zwecke, und dringt auf diejenige ſittliche Stärke, welche erfordert wird, um dieſen Zweck hervor zu bringen.

Digitized by Google

Im Begriffe der Tugendpflicht liegt alſo nicht allein, daß ſich jemand zur That ſelbſt zwinge, ſondern auch, daß ſeine That auf die Bewirkung eines Zwecks gerichtet ſey. Der Selbſtzwang durch die bloße Idee des Geſetzes heißt Tugendhandlung, wobei noch unausgemacht bleibt, ob die Pflicht etwas bloß Formales betreffe und deßhalb unbedingt, (vollkommen,) ſey, oder ob ſie etwas Materielle betrifft und deßhalb bedingte Pflicht, (unvollkommene oder Tugendpflicht,) ſey.

Die Erfüllung der Tugendpflichten iſt Verdienſt, (Meritum,) = + a; denn es wird dadurch etwas Poſitives hervor gebracht, was alſo einen poſitiven Grund, eine der Wirkung angemeſſene moraliſche Stärke im Subjekte voraus ſetzt. — Die Uebertretung der unvollkommenen Pflichten iſt als das Entgegengeſetzte entweder bloß das logiſche Gegentheil der Erfüllung, die Nichterfüllung der unvollkommenen Pflichten, = o, d. i.: moraliſcher Unwerth (Defectus moralis,) oder das reale Widerſpiel derſelben, Aufhebung auch desjenigen moraliſchen Werths welchen man ſchon hat, Verſchuldung, (Demeritum,) = — a.

Die Stärke des Vorſatzes in der Erfüllung unvollkommener Pflichten heißt Tugend, (Virtus;) die bloße Verneinung dieſer Stärke, Mangel an moraliſcher Stärke mithin die Schwäche im Vorſatze heißt Untugend, (Defectus virtutis.) Diejenige pflichtwidrige Handlung

aber, wodurch man zu ſeinem moraliſchen Werthe nicht allein nichts hinzu thut, ſondern ihm auch Abbruch thut, mithin eine vorſätzliche, zum Grundſatze gewordene, pflichtwidrige Handlung, heißt Laſter, (Vitium.)

Die Untugend iſt alſo vom Laſter unterſchieden, aber nicht der Art, ſondern nur dem Grade nach. Ob nun gleich die Untugend, als ſittliche Schwäche, weder Tugend noch Laſter iſt, ſo iſt ſie darum doch nicht etwas Sittlich-Gleichgültiges. Denn wenn ſie dieſes Letztere wäre, ſo müßte es in Anſehung der Tugend keinen poſitiven Grund der Verpflichtung geben. Nun giebt es aber ein Geſetz der Tugend und eine Tugendpflicht, d. i.: eine ſolche Pflicht, wozu das Geſetz ſelbſt und allein die Triebfeder iſt und ſeyn will; die Wirkung dieſer Triebfeder kann aber nicht dadurch wegfallen, daß ihr nichts widerſteht, ſondern nur dadurch, daß Etwas widerſteht, dieſer Widerſtand aber muß ebenfalls ſeinen poſitiven Grund haben, und zwar in der pflichtwidrigen Maxime. Der aus der pflichtwidrigen Maxime entſpringende Widerſtand gegen die Triebfeder der Pflicht iſt nun entweder ein ſolcher, der nur die Wirkung der Triebfeder, welche in der Tugendpflicht liegt, aufhebt, (Nichterfüllung der unvollkommenen Pflichten,) oder ein ſolcher, der das gerade Widerſpiel der Tugendpflicht effektuirt, mithin Laſter gebärend. — Es giebt alſo eigentlich kein Sittlich-Gleichgültiges, (Adiaphoron morale.) (S. N. II.)

Die Verdienſtlichkeit beſteht alſo in der poſitiven Vermehrung ſeines ſittlichen Werths. Wenn alſo Einer ſeine Rechtspflichten erfüllt, (ein rechtlicher Menſch iſt;) ſo thut er nichts Verdienſtliches, er thut bloß, was er nicht unterlaſſen darf, ohne ſich der Schände eines möglichen äußerlichen Zwanges Preis zu geben. Aber die Maxime ſolcher Handlungen als Pflichten, d. i.: die innere Denkungsart, ſie bloß aus Achtung gegen das Recht, mit Wegſicht von allen äußern Triebfedern, zu erfüllen, iſt verdienſtlich; denn der Menſch macht ſich dadurch das Recht der Menſchheit zum Zwecke und erweitert ſeinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit, (Officium debiti,) zu dem der Tugend, (Officium honeſtatis.)

Wie kann man ſich aber das Recht, als etwas Formales, zum Zwecke, d. i.: zur Materie der Willkühr, machen? Die Begriffe von Form und Materie liegen aller unſrer Reflexion zum Grunde, und Ein und eben daſſelbe kann in einer Hinſicht als formal, in einer andern aber als material betrachtet werden. So ſagen wir z. B. ganz richtig, daß die Begriffe in einem Urtheile die Materie deſſelben ausmachen, obgleich die Begriffe, als Verknüpfungen zur Einheit der Apperception, bloß formal ſeyn können. So iſt auch das Recht etwas bloß Formales; aber man kann ſich doch dieſes Formale zum Zwecke, d. i: zur Materie der Willkühr, machen, nicht, um es an ſich hervor zu bringen, ſondern um die Heilighaltung

Digitized by Google

deſſelben in ſich hervor zu bringen. Man nennt einen ſolchen Zweck auch einen formalen, zum Unterſchiede von den materialen Zwecken, welche ſolche Objekte betreffen, deren Daſeyn von uns hervor gebracht werden kann.

Das Verdienſtliche, (die poſitive Vermehrung ſeines ſittlichen Werths,) beſteht alſo hier darin, daß man eine dem Rechte geweihete Geſinnung in ſich zu gründen ſucht; und zwar dadurch, daß man das Geſetz an ſich zur Triebfeder macht, wie in dem Gebote: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht“; angedeutet wird: denn wer pflichtmäßig aus Pflicht handelt, macht ſich das Förmliche und Innere der Denkungsart zum Zwecke, thut alſo etwas, wozu ihn kein Anderer nöthigen darf und zwar iſt ſein Thun gerade auf die poſitive Vermehrung ſeines innern Werths gerichtet.

---

Alle ſolche Pflichten, wodurch das Subjekt nicht bloß ſeine Schuldigkeit thut, ſondern ſeinen ſittlichen Werth an ſich ſelbſt erhöht, gehören zur weiten Verbindlichkeit, denn das Subjekt hat hier einen Spielraum, weil es auf die eigne Ueberlegung deſſelben ankommt, wie viel es zur Stärkung ſeiner dem Geſetze an ſich geweiheten Denkungsart unter allen Umſtänden thun wolle und könne. Eben deßwegen findet auch in Anſehung derſelben ein ſubjektives Princip ihrer ethiſchen Belohnung, d. i.:

der Empfänglichkeit einer ſolchen Belohnung nach dem Tugendgeſetze, Statt, indem der Tugendhafte einer moraliſchen Luſt theilhaftig wird, wodurch die Tugend im Bewußtſeyn gleichſam ihr eigner Lohn iſt. Es gründet dies eine Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, die nicht bloß negativ iſt, (Abweſenheit des Grundes zu einer Unluſt,) ſondern poſitiv iſt, (Anweſenheit des Grundes zu einer Luſt.)

Es iſt aber dieſe Belohnung durchaus moraliſch, d. i.: ihrem Seyn und ihrer Größe nach Wirkung der praktiſchen Vernunft. Sie iſt nur durch Tugend und iſt nur ſo groß, als ſie ſeyn kann nach dem Tugendgeſetze. Die Wirkung der Pflichterfüllung nimmt in dem Grade zu, als man die weite Verbindlichkeit der engen Verbindlichkeit nahe bringt, mithin, obgleich die Pflicht eine weite iſt, doch ſo handelt, als wenn ſie eine enge wäre, d. h.: ſie mit der größten Pünktlichkeit zu erfüllen ſucht: wohin auch gehört, daß man nicht ſkrupulös und pedantiſch, ſondern ſtets unter der Leitung wohlüberdachter und feſter Maximen verfährt. — Es liegt alſo im Begriffe der weiten Pflicht nicht allein, daß das Geſetz Triebfeder ſey, ſondern auch, daß das Geſetz durch ſich ſelbſt die genaueſte Beobachtung der Pflicht annöthige, folglich in Anſehung derjenigen Pflicht, die nur eine weite iſt, doch ein Beſtreben annöthige, welches dem Beſtreben, ſeine enge Pflicht zu erfüllen, ſo viel möglich nahe komme.

Digitized by Google

Das ſüße Verdienſt ergeht aus der Beförderung derjenigen Zwecke Anderer, welche natürlich und von Allen als Zwecke anerkannt ſind; denn hierin macht man die Glückſeligkeit Anderer zu der ſeinigen, und im Bewußtſeyn: dies gethan zu haben, genießt und ſchwelgt man durch Mitfreude mit ihnen. Das ſaure Verdienſt ergeht aber aus der Beförderung des wahren Wohls Anderer, welche dieſes dafür nicht erkennen, mithin unerkenntlich und undankbar ſind. Die Rückwirkung dieſer Verdienſtlichkeit auf das Gefühl des Subjekts iſt nicht Mitgenuß, ſondern nur Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, aber auch deſto größere.

## VIII.

## Expoſition der Tugendpflichten als weiter Pflichten.

### A.

### Eigne Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht iſt.

Das Vermögen, ſich überhaupt einen Zweck zu ſetzen, iſt das Charakteriſtiſche, wodurch ſich die Menſchheit von der Thierheit unterſcheidet.

Denn die Setzung eines Zwecks iſt nicht allein ein ſchlechthin-innerlicher Actus, ſondern beruht auch auf dem Vermögen, nach dem Bewußtſeyn einer Regel zu handeln, welches man den Thieren nicht beilegen kann: ſie

Digitized by Google

handeln wohl nach Regeln, aber nicht nach dem Bewußtſeyn der Regel; mithin kann auch die bloße Vorſtellung der Regel bei ihnen keine Triebfeder ihres Begehrungsvermögens ſeyn. Indem alſo das Thier durch bloße Antriebe der Natur handelt, handelt der Menſch durch Vorſtellung von Begriffen und Regeln, d. i.: durch Verſtand und Vernunft. Einen Zweck ſetzen, heißt aber: ſich durch die Vorſtellung von einem Objekte zu deſſelben Hervorbringung beſtimmen, welches nicht möglich wäre, wenn das Subjekt nicht von der Beſtimmung durch Naturtriebe unabhängig, mithin frei wäre. Die Setzung eines Zwecks beruht alſo auf der Freiheit; und wie dieſe den Menſchen von den bloßen Sinnenweſen unterſcheidet, ſo auch jener Actus, deſſen Grund der Möglichkeit die Freiheit iſt.

a. Phyſiſche Kultur, d. i.: Kultur aller Vermögen überhaupt, zur Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke, iſt Pflicht.

Die Vernunft iſt überhaupt das Vermögen der Zwecke, denn ſie giebt die Begriffe zu Objekten und iſt durch die Begriffe zugleich die Triebfeder, die Objekte hervor zu bringen. Man beſtimmt ſie auch was Zweck der Menſchheit in unſrer eignen Perſon ſey, mithin, was wir in Anſehung unſer ſelbſt, weil wir Perſonen ſind, zu thun haben: giebt ſie alſo Zwecke auf, und iſt in dem

Menſchen ein Vermögen, allerlei Zwecke auszuführen, anzutreffen; ſo iſt es auch ihr Wille, daß man ſich das Vermögen, Zwecke auszuführen, verſchaffen ſolle. Nun verſchafft und fördert man dieſes Vermögen durch Kultur der rohen Anlagen ſeiner Natur; mithin iſt die Kultur, wodurch ſich der Menſch aus ſeiner Thierheit zur Menſchheit erhebt, Pflicht an ſich ſelbſt.

Die Kultur aller ſeiner Vermögen iſt aber Zweck an ſich, mithin ein Thun, das bloß ſeiner Form nach Pflicht iſt, wozu man alſo gar keinen Vortheil als Triebfeder im Proſpekte haben darf. Der Vernunftbefehl, ſich zu vervollkommnern, iſt unbedingt; denn er ſagt: man müſſe ſich bilden, um der Menſchheit nicht unwürdig zu ſeyn.

---

Die Pflicht, ſich zu bilden, iſt aber bloß ethiſch, mithin von weiter Verbindlichkeit; denn es iſt bloß die Maxime vorgeſchrieben: „Baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufſtoßen können.“ Dabei iſt es aber nicht beſtimmt, welche Zwecke davon wohl für den ſich Kultivirenden gehören könnten, auch nicht, wie weit er in der Bearbeitung ſeiner Anlagen zur Erweiterung oder Berichtigung ſeiner Kenntniſſe oder Kunſtgeſchicklichkeiten gehen ſoll. Auch macht die Verſchiedenheit der Lagen, worein Menſchen kommen können, es ſehr willkührlich, welche Art der Be-

Digitized by Google

schäftigung er wählen wolle, um sein Talent dazu anzubauen.

### b. Moralische Kultur, d. i.: Kultur der Moralität in uns, ist Pflicht.

Die größte sittliche Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht thun, um der Pflicht willen, daß also das Gesetz nicht bloß die Regel, (als einschränkende Bedingung, wie im Rechte,) sondern auch die Triebfeder der Handlungen sey.

Nur die Maxime dieser Handlung wird hier geboten, nämlich den Grund der Verpflichtung in nichts Anderm, (in keinem sinnlichen Antriebe, Vortheile oder Nachtheile) sondern ganz und gar im Gesetze zu suchen. Es ist mithin die Gesinnung, welche vom Pflicht-Princip mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes geboten wird, nicht die Handlung selbst.

Warum wird aber nur die Maxime, nicht aber die Handlung geboten?

Die Antwort ist: Jene, (die Maxime,) steht in der Gewalt eines jeden Menschen, denn es kann sich jeder den Grundsatz machen: in aller Pflichterfüllung immer die Achtung gegen das Gesetz vor Augen zu haben. Ob er diese Maxime habe, darüber belehrt ihn sein Gewissen mit völliger Gewißheit. Aber was und wie viel er jedes Mahl gemäß dieser seiner Maxime ausrichte, ob seine jedesmahlige Handlung, deren Angemessenheit

zum Geſetze ihm gewiß iſt auch gänzlich aus bloßer Achtung gegen das Geſetz geſchehen ſey; das mit Gewißheit zu entſcheiden, kann er ſich nicht getrauen. Denn niemand vermag in die Tiefen ſeines Herzens ſo einzuſchauen, daß er den Antheil, welchen die Natur durch ihre Triebe an der That haben mag, von dem Antheile, welchen das Geſetz durch ſeine reine Triebfeder daran hat, unterſcheiden, und ſo beſtimmen könnte, daß eine gewiſſe Handlung nur die Wirkung von einer rein ſittlichen Abſicht und lautern Geſinnung wäre. Viele wagen kein Verbrechen, weil ſie ſchwach ſind; es iſt alſo für ſie dieſes keine Tugend, denn die iſt nicht Schwäche, ſondern ſittliche Stärke: Manche führen ein langes ſchuldloſes Leben, weil ſie vielen Verſuchungen entgangen ſind; ſie ſind deßhalb mehr Glückliche, (Unverſuchte,) als Tugendhafte.

Weil nur die Maxime, nicht aber die Handlung geboten wird, ſo iſt auch dieſe Pflicht von weiter Verbindlichkeit. Es heißt nämlich: Gehe nach allem Vermögen darauf aus, daß zu allen deinen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für ſich ſelbſt hinreichende Triebfeder ſey. — Dies ſey deine Maxime. Die durch dieſe Maxime motivirte innere Handlung des Gemüths, jene geforderte Lauterkeit der Geſinnung in ſich hervorzubringen, ſteht unter den Einſchränkungen der Zeit und des Orts, der Umſtände, Verhältniſſe und mancherlei Gegenſtände der Pflichterfüllung. Was und wie viel der ſich ſelbſt ſittlich bearbeitende Menſch zu jeder Zeit thun

und ausrichten könne, das bleibt seinem eignen Ermessen überlassen; nur die Maxime selbst, seinen eignen moralischen Werth nur nach seiner innern Gesinnung zu schätzen, darf er nie aufgeben. — Wo aber nur die Maxime geboten ist, indessen der Ausübung derselben ein Spielraum vergönnt wird, da ist die Pflicht eine weite.

Wenn es aber heißt: nur die Maxime wird geboten; so wird hier ein Verfahren nach einer Regel zum Zwecke gemacht, der zugleich Pflicht ist. Damit soll nun nicht gesagt seyn: die bloße Maxime zu haben, sey Pflicht, ohne daß es nöthig sey, sie in That zu verwandeln. Denn eine Pflicht-Maxime haben, die sich nicht in That verwandeln soll, ist ungereimt; weil es im Begriffe der Pflicht Maxime liegt, daß der Willkühr nicht allein eine Form, sondern auch eine Materie vorgeschrieben werde, sie also gehalten sey, die Materie zu bewirken, d. i. sich in eine jenen Zweck hervor bringende Thätigkeit zu versetzen. Es ist also freilich auch das Thun geboten: nur das Wenn, Wo, Wie viel u. s. w. ist nicht vorgeschrieben, sondern muß durch eigne Ueberlegung bestimmt werden. Ein Gesetz aber, welches nur die Regel zur That giebt, ohne selbst die That in ihrer Angemessenheit vorzuschreiben, gründet eben deßwegen nur weite Pflichten.

Digitized by Google

## B.

## Fremde Glückſeligkeit, als Zweck, der zugleich Pflicht iſt.

2. Phyſiſche Wohlfahrt. Andern nicht bloß wohlzuwollen, ſondern auch wohlzuthun, iſt Pflicht; denn die Selbſtliebe ſchließt das Bedürfniß ein, von Andern geliebt und im Nothfalle unterſtützt zu werden. Nun iſt die Selbſtliebe nicht allein eine Naturbeſtimmung, ſondern, an ſich betrachtet, auch nichts Unerlaubtes. Das Geſetz verſtattet es alſo, ſich ſelbſt zu lieben; es verſtattet folglich auch die Neigung, von Andern geliebt zu werden und Hülfe zu erhalten. Die Neigung aber, von Andern geliebt zu werden, kann vor dem Geſetze nur unter der Bedingung erlaubt ſeyn, daß ihre Maxime ſich zu einem allgemeinen Geſetze qualificire, d. h.: daß jedermann nicht allein begehre, von jedermann geliebt zu werden, ſondern ſich auch zum Wohlthun gegen jedermann ſelbſt beſtimme und nöthige. Die Maxime der Selbſtliebe alſo, weil ſie durch ſich ſelbſt das Bedürfniß, von Andern geliebt zu werden, nothwendiger Weiſe herbei führt, würde ſich ſelbſt widerſprechen, wenn ſie ſich nicht auch die Liebe gegen Andere, (die Glückſeligkeit Anderer,) zum Zwecke machte. Das aber, was die Selbſtliebe, um der Zuſammenſtimmung ihrer Maxime mit ſich ſelbſt willen, auf die Bedingung der Nächſtenliebe einſchränkt, iſt die Vernunft, nämlich durch die Form der allgemeinen

Gesetzlichkeit, worauf sie alle Maximen einschränkt. Die Nächstenliebe ist also nicht etwa eine beliebige Stimmung der Selbstliebe, sondern sie ist eine nothwendige Aufgabe von der praktischen Vernunft. Wie gewiß jemand erkennt, daß seine Selbstliebe in den Schranken der Vernunft nichts Unerlaubtes ist: so klar leuchtet ihm auch die Pflicht ein, Andern wohlzuthun, weil nur dadurch die Maxime der Selbstliebe ihre erforderliche Habilität zur allgemeinen Gesetzgebung erlangt.

Da aber das Gesetz der Nächstenliebe aus der Vernunft ergeht, so ist der Zweck, welcher durch sie geboten wird, Pflicht an sich; man soll sich also die fremde Glückseligkeit zum Zwecke machen, ohne auf Vortheil oder Wiedervergeltung zu sehen. Dies folgt aus der bloßen allgemein gesetzlichen Form der Maxime der Selbstliebe; denn mit der Selbstliebe ist nicht bloß das Bedürfniß der Hülfe Anderer verknüpft, wenn wir ihnen ihren Beistand vergelten können, sondern vorzüglich, wenn wir uns außer Vermögen finden, dem Geber wiederzuvergelten. Indem wir diese Maxime der Beihülfe Andern zumuthen, und zwar als allgemein-gesetzliche Maxime, unterwerfen wir uns zugleich auch selbst derselben; und zwar nothwendiger Weise, denn die geringste Ausnahme davon wäre Widerspruch mit seiner Selbstliebe vor dem Rathe der Vernunft.

Das Gesetz der Nächstenliebe gilt aber nur für die Maxime, gründet folglich nur eine weite Pflicht:

Digitized by Google

denn was und wie viel Einer zu ſeinem Wohlſeyn rechnet und von Andern begehrt, was ein Anderer ihm thun oder weigern dürfe, das muß einem jeden ſelbſt überlaſſen bleiben. Niemand kann hier die individuelle Stimmung ſeines Gefühls zum allgemeinen Maaßſtabe machen wollen. Die Handlungen der Nächſtenliebe ſind alſo durch's Geſetz in Anſehung der Zeit und des Orts, der Quantität, Qualität und Relation nicht beſtimmt; bloß die Maxime derſelben wird geboten, die Willkühr behält alſo hier ihren Spielraum.

### Kann man ſeine eigne Glückſeligkeit dem Wohl Anderer aufopfern?

Man hat öfters gefragt: wie weit ein Menſch in der Erfüllung ſeiner Pflichten der Liebe gegen Andere gehen könne. Je mehr hier jemand thut, deſto mehr pflegt man ihn zu preiſen. Allein es muß doch hier etwas auf deutliche Begriffe Gebrachtes und Geſetzlich-Beſtimmtes geben. Ich frage alſo: Darf ſich ein Menſch dem andern, darf er ſeine eigne Glückſeligkeit dem Wohlſeyn Anderer gänzlich aufzuopfern? Die Antwort iſt: Nein. Ein Anderes iſt es: ſich im Dienſte ſeiner Pflicht durch keine vorher geſehenen Folgen irre machen laſſen, ſelbſt nicht, wenn man auch Gut und Blut darüber einbüßen könnte; ein Anderes aber iſt es: ſich einem Andern aufzuopfern, ſo daß die Hingebung ſeiner Perſon für den Andern Zweck wäre. Dieſes Letztere iſt im höchſten Gra-

be unrecht, denn der Mensch macht sich dadurch zu einer bloßen Sache und lädirt an seiner eignen Person die in ihm wohnende Menschheit.

Eben dieses findet auch in Ansehung eigner Glückseligkeit Staat. Denn wenn der Mensch auch nicht sich selbst, seine Person unmittelbar hingiebt, opfert aber seine ganze Glückseligkeit, mithin nicht bloß seine eingebildeten, sondern auch wahren Bedürfnisse, auf; so beraubt er sich aller Mittel zum Seyn und Wohlseyn, und muß sich also in Vergleichung mit Andern als ein Subjekt betrachten, das gegen Andere nicht Werth genug habe, um selbst zu seyn und wohl zu seyn. Nun hat aber jeder Mensch doch wenigstens die angeborne Würde der Menschheit; mithin ist er über allen Preis, folglich auch die That, wodurch der Mensch sich gegen Andere für preisfähig erklärt, schlechthin unsittlich.

Das Unsittliche leuchtet auch ganz klar ein, wenn man die Maxime: „seine Glückseligkeit der der Andern aufzuopfern", als allgemein-gesetzlich denkt: denn in dieser Qualität widerspricht und zerstört sie sich selbst. Ist die Maxime der Aufopferung seiner eignen Glückseligkeit für die der Andern allgemeines Gesetz, so opfert jedermann gegen jedermann sein Wohlseyn auf, wovon die Folge ist, daß niemanden wohl ist, weil niemandes wahre Bedürfnisse befriedigt werden.

Diejenigen Theologen, welche das Verdienst Jesu dadurch recht zu erheben meinen, daß sie ihm die Absicht

unterlegen, ſich zum Wohlſeyn der Menſchen hinzugeben, ſich plagen und tödten zu laſſen, ſagen daher etwas mehr Entehrendes für Jeſum, als ſie wohl glauben. War ſein Zweck: ſeine wahren Bedürfniſſe, ja, ſelbſt ſein Leben, der Glückſeligkeit Anderer aufzuopfern; ſo hat er ſich ſelbſt weggeworfen und eins der unſittlichſten Beiſpiele, nämlich eine Entehrung der Menſchheit in ſeiner eignen Perſon, an den Tag gelegt. Es bleibt daher für ſeine allerdings in der moraliſchen Ordnung ſich haltende Aufopferung kein anderes Princip der That und der Auslegung, als daß er ſich im Dienſte ſeiner Pflicht, nämlich zur moraliſchen Kultur der Menſchen, hielt, und hiervon nicht abwich, es möchte daraus entſtehen, was da wollte. Sein Zweck war alſo nicht: ſich aufzuopfern, ſondern: dem Endzwecke der Welt, der Beförderung des höchſten, (ſittlichen,) Guts zu dienen, und dieſem ſeinen Berufe treu zu bleiben, wenn er ihm auch das Leben koſten ſollte.

b. Zum moraliſchen Wohlſeyn, (Salubritas moralis,) Anderer kann ich nur in ſo fern behülflich ſeyn, als ich nichts thue, was ihm, nach der Natur des Menſchen, Verleitung ſeyn könnte, etwas zu begehen, worüber ihn ſein Gewiſſen nachher peinigen könnte. Ich ſoll ihm alſo kein Skandal ſeyn. Die Pflicht iſt folglich nur negativ, denn ſie ſagt bloß, was ich nicht thun ſoll. — Da aber keine beſtimmten Grenzen angegeben ſind, was und wie viel in jedem Vorfalle des Lebens ich

hier zu thun oder zu unterlaſſen habe, ſo iſt das Geſetz hier bloß für die Maxime: „Gieb kein Aergerniß“; oder: „Sorge für die moraliſche Zufriedenheit Anderer“; nicht aber für die Handlung, als etwas durchgängig Beſtimmtes, gegeben.

Das Wohlſeyn heißt hier moraliſch, weil ſein Urſprung moraliſch iſt. Daß alſo jemand keine Gewiſſensbiſſe zu fühlen habe, (ſich nicht in einem, dem Urſprunge nach moraliſchen, der Wirkung nach phyſiſchen, krankhaften Zuſtande befinde,) iſt zwar die eigne Angelegenheit eines jeden ſelbſt; doch liegt uns die Pflicht ob, wenigſtens nichts zu thun, was einen Andern verleiten und ſo durch Veranlaſſung zur eignen That ihm Vorwürfe zuziehen könnte.

## IX.

### Was iſt Tugendpflicht?

Tugend iſt die Stärke der Maxime des Menſchen, ſeine Pflicht zu befolgen. Die Stärke zeigt ſich in der Ueberwältigung der Hinderniſſe. Beim ſittlichen Vorſatze ſind es die Naturneigungen, welche behindern, mithin überwunden werden ſollen. Der Menſch iſt es aber ſelbſt, welcher ſich dieſe Hinderniſſe in den Weg legt, ſie können alſo auch nur durch ihn, d. i.: durch Selbſtzwang, gehoben werden; aber dieſer Selbſtzwang ſoll ein ſittlicher ſeyn; er kann folglich nur nach einem Princip der innern Freiheit, d. i.: durch die bloße Vorſtellung des Pflichtgeſet-

Digitized by Google

zes ſeiner Form nach, ausgeübt werden. Es ſoll alſo nicht eine Naturneigung die andere bezwingen, wie dies wohl geſchehen könnte, wenn eine die andere im Zaume hält, z. B. wenn ein Schmarotzer zu Hauſe hungert, um bei dem gaſtfreien Freunde deſto mehr freſſen zu können; ſondern der geſetzgebende Wille ſoll alle Naturtriebe beherrſchen.

Pflicht iſt die Nöthigung durch ein Vernunftgeſetz: ethiſche Pflicht iſt die Nöthigung durch eine bloß innere; Rechtspflicht, die Nöthigung durch eine auch als äußere mögliche Geſetzgebung. Beide alſo enthalten den Begriff eines Zwanges; jene, eines Selbſt-, dieſe, eines fremden Zwanges. — Das moraliſche Vermögen, ſich ſelbſt zu zwingen, heißt Tugend; die aus einer ſolchen Geſinnung, aus der Maxime, dem Geſetze bloß aus Achtung gegen daſſelbe zu genügen, entſpringende Handlung heißt Tugendhandlung, (ethiſche That.) Hierbei kommt es nicht darauf an, was es für ein Geſetz ſey ob ein ethiſches oder juridiſches, ob die Pflicht eine Rechtspflicht oder Tugendpflicht ſey; ſondern nur darauf, daß das Subjekt ſich innerlich durch die bloße Idee des Geſetzes beſtimmt habe.

Aber, was zu thun Tugend iſt, (die Tugendhandlung,) iſt darum noch nicht Tugendpflicht: denn in der Tugendhandlung ſehe ich bloß auf das Formale der Maximen; auf die Art, wie ſich ein Subjekt zur That beſtimmt, ob durch die Idee des Geſetzes oder etwas

Anderes. Je mächtiger die Idee des Geſetzes durch ſich ſelbſt im Menſchen wirkt, deſto tugendhafter iſt er. In der Tugendpflicht wird aber zugleich auf etwas Materiales, auf einen Zweck, geſehen, der zugleich Pflicht, d. i.: deſſen Hervorbringung durch das Geſetz geboten iſt.

Eine Tugendpflicht iſt alſo eine ſolche, welche zugleich den Zweck, das Objekt oder die Materie der Willkühr, beſtimmt, welche zugleich Pflicht iſt. Tugendpflicht iſt alſo die Verbindlichkeit zur Maxime derjenigen Zwecke, welche zugleich Pflicht ſind. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur ſofern ſie ſelbige zugleich als Pflicht ankündigt, und ſolche Pflicht heißt Tugendpflicht.

Alle Tugendpflichten ſind nur weite Pflichten, weil ſie bloß die Maxime der Zwecke, d. i.: die innere Geſinnung in Anſehung gewiſſer Zwecke vorſchreiben, ohne zu beſtimmen, wie viel man zur Bewirkung des Zwecks in jedem Vorfalle thun ſolle. Es heißt bloß: Jedermann ſolle es ſich zur Regel machen, dieſen und jenen Zweck zu befördern; wie er aber ſeinen Vorſatz ausführen könne, das bleibt ſeiner eignen innern Prüfung und ſeinem freien Selbſtzwange überlaſſen.

Es giebt nur eine Tugend, aber es kann viele Tugendpflichten geben, (Una eſt honeſtas, at plura ſunt honeſtatis officia;) denn die Tugend, als in der feſten Geſinnung gegründete Uebereinſtimmung des Willens mit jeder Pflicht, um der Pflicht willen, betrifft

bloß die Form der Willkühr, mithin das Formale der Maximen derſelben: alle Form aber, als ſolche, oder alles Formale, als ſolches, iſt nur Eins und Daſſelbe; denn es iſt ja eben die Einheit oder das Princip der Einheit des mannigfaltigen Materialen der Willkühr. Dagegen iſt das Materiale, als ſolches, ſchon ein Mannigfaltiges, und es kann daher, weil es mancherlei Zwecke giebt, auch mancherlei Zwecke, die zugleich Pflichten ſind, geben; ſolche aber heißen Tugendpflichten, mithin kann es mehrere Tugendpflichten geben. (S. No. II.)

### Oberſtes Princip der Tugendlehre.

„Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben, für jedermann ein allgemeines Geſetz ſeyn kann.“

Man kann dieſen Satz, welcher das Princip der Tugendpflicht darſtellt, erörtern und deduciren, aber nicht beweiſen. Nicht beweiſen, weil er als Grundſatz der Tugendlehre ein kategoriſcher Imperativ iſt, mithin ſich durch die reine Vernunft als die Quelle der Principien beurkundet. Ihn beweiſen wollen, würde ſo viel heißen, als: ihn auf eine höhere Bedingung zurück führen wollen; das wäre aber eben ſo viel, als ſagen: der Vernunftbefehl ſey kein unbedingter. Man müßte alſo zeigen: wodurch die Vernunft in ihrer Geſetzgebung ſelbſt noch bedingt wäre; auf welche Ungereimtheit ſich wohl niemand einlaſſen wird.

Digitized by Google

Den Satz erörtern, heißt: den Ort seiner Geburt und die Elemente angeben, woraus er besteht. Der obige Grundsatz entspringt lediglich aus der Vernunft, denn nur diese ist die Quelle unbedingter Gesetze für den Willen. Seine Elemente sind aber folgende: 1. Es ist vor der Vernunft nicht genug, daß der Mensch weder sich selbst noch Andere als bloßes Mittel zu gebrauchen befugt ist, sondern er soll sich außerdem auch den Menschen zum Zwecke machen. 2. Wenn ein Mensch sich oder Andere nicht als bloße Sachen braucht, so genügt er der Rechtspflicht, allein dabei kann er gegen Andere überhaupt, und auch gegen sich selbst in so fern indifferent seyn, daß er nur seine sinnlichen Triebe befriedigt, sich übrigens aber um seine eigne Veredlung gar nicht bekümmert. 3. Der Mensch soll aber dem Menschen nicht fremd bleiben, (Nihil humani a me alienum esse puto;) er soll sich den Menschen zum Zwecke machen, mithin für dessen Absichten positiv thätig seyn. Er muß deßhalb unter allen möglichen Zwecken der Menschheit diejenigen hervor suchen, welche zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann, denn dadurch unterwirft er alle Materie seiner Willkühr der Gesetzgebung der Vernunft, und setzt sich solche Zwecke, die zugleich Pflicht sind. 4. Ist es ihm der That nach auch nicht immer möglich, nur den Zweck der Menschheit, und zwar im höchstmöglichen Grade, zu befördern, so soll er doch immer die Maxime dazu haben, d. h.: seine innere Denkungsart soll doch immer darauf ge-

Digitized by Google

richtet seyn, und zwar bloß aus Achtung gegen das Gesetz der Pflicht, mithin mit Wegsehung von allem empirischen Interesse.

Alles dieses liegt unmittelbar in jenem Grundsatze und ist die Exposition des Begriffs von einer Tugendpflicht. Aber man kann doch noch fragen: wie ein solcher Grundsatz, der nicht allein eine Regel der Einschränkung für die Willkühr enthält, sondern ihr auch einen Zweck, als Materie, vorschreibt, aus reiner Vernunft möglich sey, da diese doch in sich selbst nicht materielle Zwecke aufzuweisen hat. Diese Möglichkeit zeigen, heißt: jenen Grundsatz deduciren. Die Deduktion ist folgende:

Die Vernunft ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt; denn sie bestimmt, als praktische Vernunft, die Maximen zu Handlungen; Handlungen aber enthalten jederzeit einen Zweck, mithin bestimmt sie auch die Zwecke. Diese Zwecke, als Materie der Willkühr, nimmt sie zwar nicht aus sich, aber sie enthält doch in sich das Vermögen, zu bestimmen: ob eine Materie der Willkühr Zweck seyn solle oder nicht. Wie fängt sie es nun an, um, ob etwas Zweck seyn solle, zu bestimmen? Sie sagt: Was im Verhältnisse der Menschen zu sich selbst und zu Andern Zweck seyn kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft. Etwas kann im Verhältnisse der Menschen zu sich selbst und zu Andern Zweck seyn, heißt: die Maxime, sich dieses zum Zwecke zu machen, widerspricht sich nicht, wenn sie als allgemei-

Digitized by Google

nes Geſetz gedacht wird. Aber eben diejenige Maxime, welche, indem ſie auf eine Materie gerichtet iſt, ſich doch durch ihre Form zum allgemeinen Geſetze qualificirt, iſt eine ſolche, welche die Vernunft gebietet, denn die Form der allgemeinen Geſetzlichkeit iſt es eben, von welcher ſie will: daß ſie jede Maxime haben ſolle. Die Vernunft gebietet aber, eine ſolche Maxime zu haben, heißt: ſie will: daß ihre Materie Objekt der Willkühr, Zweck, ſey. Sie intereſſirt alſo zugleich für den Zweck, und es iſt nicht möglich, gegen denſelben indifferent zu ſeyn, (kein Intereſſe daran zu nehmen,) und doch Vernunft zu haben. Alſo: Alles, was dem Menſchen auf eine allgemein-geſetzliche Art Zweck ſeyn kann, daß ſoll ihm Zweck ſeyn. Wollen wir alſo wiſſen, welches diejenigen Zwecke ſind, welche ſich zu ſetzen, Pflicht ſey, ſo müſſen wir überlegen: welche Zwecke zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn kann. Diejenigen Zwecke, welche jedermann haben kann, ohne ſich in ſeiner Maxime, wenn er ſie als Geſetz denkt, zu widerſprechen, ſoll er haben; denn gerade die Habilität der Maxime zum allgemeinen Geſetze iſt es, welche die Vernunft verlangt und wofür ſie intereſſirt. Iſt es aber die Vernunft, welche gebietet, daß die allgemein-möglichen Zwecke auch allgemein wirkliche Zwecke ſeyn ſollen, ſie kündigt ſie ſie zugleich als Pflichten an, die, weil ſie auf eine Materie gehen, Tugendpflichten genannt werden.

Es iſt alſo möglich, daß die reine Vernunft einen Zweck aufgebe, weil ſie nämlich will: daß das, was als

gemeines Geſetz ſeyn kann, auch allgemeines Geſetz ſey. Giebt es alſo Zwecke, welche zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn kann, ſo macht die reine praktiſche Vernunft ſie eben darum zur Pflicht.

---

Das oberſte Princip des Rechts lautete: „Handle äußerlich ſo, daß der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen könne.“ (S. Rechtsl., Einl., §. C.)

Hier ſagt die Vernunft bloß die Bedingung aus, auf welche die Freiheit in ihrer Idee eingeſchränkt ſey und von Andern auch thätlich eingeſchränkt werden dürfe. Das Geſetz findet Statt, es mag jemand einen Zweck haben oder eine äußere That verrichten, welche er wolle; ſelbſt aber ſchreibt es keinen Zweck, als Materie der Willkühr, vor, ſo daß es ſagte: Du ſollſt dieſes oder jenes für dich oder Andere zur Wirklichkeit bringen. Auch wird in der Rechtslehre das Geſetz nicht als Triebfeder aufgeſtellt, ſondern das Recht, als bloßes Recht, ſtützt ſich auf die mit ihm innerlich verbundene Befugniß, den Uebertreter des Rechts mit Gewalt zu zwingen.

Dagegen dringt die Tugend darauf, daß das Geſetz ſelbſt Triebfeder ſey. Sie will: wir ſollen die Pflicht um der Pflicht willen, aus bloßer Achtung gegen das Geſetz, erfüllen. Das Thun ſoll daher nicht bloß dem Geſetze

Digitized by Google

angemeſſen ſeyn, ſondern das eigne und innere Wollen auch zur Pflicht zuſammen ſtimmen. Man kann daher die Formel für die Tugendlehre überhaupt ſo faſſen:

„Handle nach einer Maxime, durch welche du allgemein geſetzgebend ſeyn kannſt, ohne dir in deinem eignen Wollen zu widerſprechen.“ (S. philoſoph. Unterſ. über d. Recht, Th I, S. 141.)

Denn will Einer ſein eignes Wollen, der Form und Materie nach, als allgemein-geſetzgebend denken, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen; ſo muß er nicht bloß denken, daß ſich ſeine Maxime zum allgemeinen Geſetze qualificire, ſondern er muß ſie auch gerade darum zu ſeiner Maxime machen, weil ſie ſich zur allgemeinen Geſetzgebung qualificirt. Denn machte er ſie nicht gerade um ihrer Habilität zum allgemeinen Geſetze willen zu ſeiner Maxime, ſo handelte er äußerlich nach einer Regel, die er innerlich nicht als Regel wollte; er könnte ſie alſo innerlich auch nicht als allgemeines Geſetz des Wollens denken, ohne ſich in ſeinem eignen Wollen zu widerſprechen.

Wie alſo das Recht die einſchränkende Bedingung für das äußere Thun giebt: ſo giebt die Tugend das Geſetz für das eigne, (innere,) Wollen. Das Recht will den Widerſtreit der äußern Freiheit mit der Idee ihrer Möglichkeit verhüten; die Tugend will die Zuſammenſtimmung der innern Freiheit mit ſich ſelbſt, folglich des eignen, ſeine Maxime als allgemeines Geſetz denkenden, Wollens mit ſich ſelbſt bewirken. Denn ich kann mir kein

allgemeines Geſetz als Geſetz meines eignen Willens denken, ohne zugleich innerlich angetrieben zu werden, mir das Geſetz um ſeiner Form willen zur Maxime zu machen.

Sehe ich aber auf die Materie, welche von der Vernunft zum Zwecke gemacht wird, ſo heißt die Pflicht welche einen Zweck vorſchreibt, Tugendpflicht und die Formel für die Tugendpflichten-Lehre, (Doctrina officiarum virtutis,) wird ſeyn:

„Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben, für jedermann allgemeines Geſetz ſeyn kan.“

Man ſoll ſich zur Maxime machen, ſolche Zwecke zu bewirken, deren Bewirkung als allgemeines Geſetz gedacht werden kann. — Was ſind das für Zwecke? Gerade diejenigen, von welchen man wollen kann, daß ſie jedermann habe, und indem ſie jedermann hat und bewirkt, doch die Wirkung jedermanns mit der Wirkung eines jeden Andern zuſammen ſtimmt. Hier iſt gerade auch wiederum die Möglichkeit, daß etwas allgemeiner Zweck ſeyn könne, der Grund, warum es allgemeiner Zweck ſeyn ſolle. Indem ich mir einen Zweck ſetze, den zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn kann, will ich auch, daß ihn jeder habe, und zwar nicht ſeiner Materie wegen, ſondern des Geſetzes wegen, das die Materie zum Zwecke macht.

Dieſe letztere Formel, (der Tugendpflicht,) ſteht unter der erſtern, (der Tugend überhaupt.) Dieſe giebt die formale Bedingung der Uebereinſtimmung des eignen Wollens mit ſich ſelbſt. Die Maxime ſoll die Form des allgemei-

nen Geſetzes haben, und dieſe Form ſoll die Triebfeder ſeyn, daß man die Maxime habe. Jene thut noch einen Zweck hinzu. Die Maxime ſoll den Zweck wollen, und der Grund, warum ſie ihn will, ſoll ſeyn: weil ihn zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn kann. Die erſte Formel gebietet die Tugend überhaupt, die andere die Tugendpflicht.

## X.

## Das oberſte Princip der Rechtslehre war analytiſch; das der Tugendlehre iſt ſyntheriſch.

Ein Princip iſt analytiſch, wenn ich den Satz, welcher es ausſagt, aus dem zum Grunde liegenden Begriffe durch bloße Auflöſung, (Analyſis, Zergliederung, Verdeutlichung,) deſſelben heraus bringen kann. Ich will hier nur ausſagen, was ich mir durch den Begriff denke, zerlege ihn daher in ſeine weſentlichen Urſtücke, (Conſtitutiva,) oder Folgeſtücke (Conſecutiva.) Der Satz hat als Urtheil ſein Subjekt und Prädikat, dieſes letztere wird durch Aufklärung des Begriffs, (vom Subjekte, Subjekt-Begriffe,) gefunden, entweder als ein zu ſeiner innern Möglichkeit Gehöriges oder als ein von ihm Abtrennliches. Jenes heißt ein weſentliches, dieſes ein außerordentliches Prädikat. Die weſentlichen ſind entweder Beſtandtheile, (Urſtücke,) des Begriffs, oder Folgetheile deſſelben. Jene werden unmittelbar als nothwendige Beſtandtheile des Subjekt-Begriffs erkannt; dieſe wer-

den aus dem im Begriffe enthaltenen Prädikate abgeleitet, mithin als darin zureichend gegründete Folgen aus demſelben aufgeſtellt.

Ein ſynthetiſches Princip iſt ein Satz, welcher zur Verbindung des Prädikats zum Subjekte nicht durch bloße Analyſis gelangt, ſondern noch eines andern Grundes bedarf, um von einem Dinge zu ſagen, daß ihm ein gewiſſes Prädikat zukomme. Es iſt klar, daß dieſer Grund in nichts anderm beſtehen könne, als in einer Syntheſis ſelbſt, d. i.: in einer urſprünglichen Handlung des Gemüths, wodurch die Einheit, (Verbindung des Mannigfaltigen, des a zu B,) zu Stande gebracht wird. Alle Analyſis ſetzt ſchon eine Syntheſis voraus, und ohne vorauf gehende und ſchon vollbrachte Syntheſis iſt keine Analyſis möglich. Die Analyſis beſteht im Suchen und Finden desjenigen, was ſchon im Begriffe gedacht, (obgleich nur noch dunkel vorgeſtellt,) wird: da muß denn das, was man findet, mit dem Begriffe einerlei ſeyn oder in ihm vorgeſtellt werden; wo nicht, ſo hat man nicht gefunden, was im Begriffe gedacht iſt. Man hat alſo nicht ihn entwickelt, ſondern etwas zu ihm gedacht, was von ihm verſchieden iſt; und da alle logiſche Verſchiedenheit in der Verneinung beſteht, ſo hat man zu ihm etwas, was ihn verneint, gedacht, d. h.: man hat ſich im Denken ſelbſt widerſprochen. Die Syntheſis beſteht in der Erzeugung eines Begriffs oder einer Erkenntniß ſelbſt, und zwar ihrem Inhalte nach. Sie iſt die

Handlung des Hinzuthuns des Einen zum Andern, d. i.: der Verbindung des Mannigfaltigen derjenigen Handlung, durch welche dem Mannigfaltigen ſynthetiſche Einheit, Verknüpfung in und zu einem Bewußtſeyn, gegeben wird.

Der bloße Verſtand iſt, an ſich und iſolirt betrachtet, nur das Vermögen der Syntheſis und der ſynthetiſchen Einheit; ſoll er ſein Vermögen werkthätig machen, ſo muß ihm anderweitig etwas gegeben werden, auf welches er ſeine Funktion in's Spiel ſetzen kann. Dieſes Etwas bietet ihm nun die Sinnlichkeit dar, welches entweder etwas Materiales und Empiriſches, (Empfindbares,) oder etwas Formales und Reines, (Rein-Anſchauliches,) iſt. Dieſes ſetzt nun der Verſtand zuſammen, und bringt es als ein Zuſammen-geſetztes zur Einheit der Apperception, welches denn die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen iſt.

Auf ſolche Art iſt begreiflich, wie ſynthetiſche Sätze entſpringen können; denn dieſe Sätze ſagen eigentlich nichts anderes aus, als die urſprünglich ausgeübte Syntheſis in Anſehung des Mannigfaltigen.

Wir wollen dieſes auf unſern Fall anwenden. Der Begriff, welcher aller praktiſchen Philoſophie zum Grunde liegt, iſt der der Freiheit. Freiheit iſt aber das Vermögen der unbedingten Selbſtbeſtimmung durch eigne Vernunftgeſetzgebung. Betrachten wir die Freiheit in ihrem äußern Verhältniſſe, freie Weſen gegen freie Weſen, und fragen: Wie iſt in ihren Verhältniſſen äußere

Freiheit möglich? ſo iſt die Antwort: Nur dadurch, daß ſie einander wechſelſeitig auf die Bedingung einſchränken, nichts zu thun, was, wenn ſie es alle thäten, die Freiheit aller aufheben würde. Dies folgt unmittelbar aus dem Begriffe der Freiheit; denn wer Freiheit will, muß ſich dem unterwerfen, wodurch Freiheit allein möglich iſt, ſonſt will er Freiheit und will ſie auch nicht. — Fragen wir ferner: ob mit der bloßen Möglichkeit, frei zu ſeyn, auch die Möglichkeit des äußern Zwanges gegeben iſt; ſo iſt die Antwort: Ja: denn wer die Freiheit will, will auch die Bedingung, unter welcher ſie allein möglich iſt; will folglich auch das einzige Mittel, wodurch der Behinderung der Freiheit, (dem, wodurch ſie unmöglich würde,) widerſtanden werden kann, d. h.: er will den äußern Zwang. Dies Alles folgt aus dem bloßen Begriffe der Freiheit und gehört zur innern Möglichkeit derſelben; denn nimmt man das Gegentheil, ſo vergeht Einem der Begriff von der Freiheit und ihrer Möglichkeit ganz und gar.

Um alſo zu ſagen: das Recht enthalte die Befugniß zum äußern Zwange; darf ich bloß auf den Begriff der Freiheit ſehen, und fragen: ob ſie, ohne einen ſolchen Zwang zu ſtatuiren, auch nur möglich wäre. Und da ſehe ich Folgendes: Statuirt die Freiheit einen ſolchen Zwang nicht, ſo ſtatuirt ſie etwas als möglich, wodurch es ihr unmöglich iſt, eine äußere Freiheit zu ſeyn; ſie ſtatuirt nämlich ihre Behinderung. Sta-

tuirt ſie dieſe, ſo ſtatuirt ſie ihre eigne Aufhebung, d. h.: ſie ſtatuirt etwas, was dem Begriffe ihrer Möglichkeit entgegen iſt. Soll alſo äußere Freiheit ſeyn, ſo muß äußerer Zwang möglich ſeyn; dies folgt analytiſch.

Was ergiebt ſich aber hieraus nicht? Nicht, welches das Objekt der Willkühr, der Zweck des frei handelnden Weſens ſeyn ſolle. Es heißt bloß: Du magſt begehren und thun, was du willſt, wenn du nur dem Rechte, d. i.: der Möglichkeit, frei zu ſeyn, nicht entgegen handelſt.

Giebt es nun ein praktiſches Princip, welches uns nicht bloß einer formalen Einſchränkung unterwirft, wie das Recht, ſondern auch eine Materie der Willkühr vorſchreibt; ſo iſt klar, daß wir dieſe Materie, welche Zweck ſeyn ſoll, nicht durch Analyſis des Freiheitsbegriffs, durch Zergliederung deſſen, was das Weſen, die innere Möglichkeit des Begriffs von der Freiheit ausmacht, heraus bringen.

Es gehört alſo zu einem ſolchen Satze etwas ganz anderes, als Analyſis, nämlich Syntheſis, d. i.: ein urſprüngliches Verfahren der Vernunft, wodurch ſie eine Materie unter ihr Geſetz nimmt, und ſagt: daß, ſie zu wollen, ſie ſich zum Zwecke zu machen, Pflicht ſey. Die Verbindung eines Zwecks mit der Pflicht, als urſprünglicher Vernunft-Actus, geht vorauf, und macht nun alle fernere Analyſis dieſes Verbundenen erſt möglich. Daß aber die Vernunft einen ſolchen Actus ausübe, läßt

ſich gar wohl darſtellen. Denn als praktiſche Vernunft beſtimmt ſie die Maximen der Handlungen: nun iſt aber keine Maxime ohne Materie, keine Handlung ohne Zweck; beſtimmt ſie alſo die Maxime der Handlungen, ſo muß ſie auch Materie und Zwecke beſtimmen. Sie beſtimmt die Materie und den Zweck, heißt aber: ſie ſagt: daß, dieſe Materie der Willkühr, dieſen Zweck zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn könne. Nun will aber die Vernunft nur das, was zu wollen, allgemeines Geſetz ſeyn kann; mithin will ſie auch jene Materie oder jenen Zweck. Was ſie will, iſt Geſetz, und gegen den, welcher der Abweichung von ihr fähig iſt, Gebot. Mithin, was nach ihr Zweck ſeyn kann, das iſt auch vor ihr Zweck. Sie aber kann nichts als Zweck gebieten, ohne ſolchen zugleich als Pflicht anzukündigen. Hieraus ergiebt ſich alſo, wie es möglich ſey, daß die Vernunft zur Pflicht, (zur formalen Geſetzgebung,) einen Zweck verbinde; dieſer Actus iſt aber Syntheſis, mithin der Satz, welcher ihn ausſagt, ein ſyntheſiſcher. Denn ich kann aus dem bloßen Begriffe der Freiheit nicht entwickeln, daß ſie einen Zweck ſetze, ſondern ich muß auf ihren Actus der Setzung ſelbſt Acht haben. Nur, daß und wie ein ſolcher Actus möglich ſey, läßt ſich erörtern und deduciren.

Noch iſt zu bemerken, daß es hier die reine praktiſche Vernunft iſt, welche die Syntheſis des Zwecks mit der Pflicht verrichtet, und ſie thut dieſes dadurch, daß ſie uns gebietet, in der Maxime der Zwecke von allen ſinnli-

Digitized by Google

chen Bedingungen wegzuſehen. Das ſey dein Zweck, ſagt ſie, welchen zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn kann. Dieſe Maxime alſo, ſich zum Zwecke zu ſetzen, was zum Zwecke zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn kann, ſey deine Maxime zu aller Zeit und an allen Orten, d. i.: ohne Reſtriction auf ſinnliche Bedingungen.

Die Vernunft verbindet alſo einen Zweck mit der Pflicht, und die Qualität, welche eine Maxime in Anſehung ihrer Materie haben müſſe, um ſie ſich zum Zwecke zu ſetzen, iſt dieſe: daß, ſie zum Objekte der Willkühr zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn könne.

Indem nun die Vernunft ſagt: daß wir uns das zum Zwecke ſetzen ſollen, was zum Zwecke zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn kann, giebt ſie uns das Princip der Beurtheilung und der Beſtimmung des allgemeinen und poſitiven Zwecks der Menſchheit, wie auch der Prüfung, was wir in jedem beſondern Falle zum Behufe des materialen Vernunftzwecks zu thun und zu laſſen haben. Denn es heißt: Thue das, was du wollen kannſt, daß es ſich jedermann zum Zwecke ſeiner Handlungen ſetze.

---

Daß ein ſolcher Satz ſynthetiſch ſey, d. i.: daß in ihm eine urſprüngliche Verknüpfung eines Zwecks mit dem Pflichtbegriffe ausgeſagt, mithin über den Begriff der Freiheit hinaus noch zu ihr eine Materie, als Objekt

Digitized by Google

ihrer Kauſalität, hinzu gethan werde, iſt klar. Die Deduktion dieſes Satzes beruht darauf, daß man zeigt: wie eine ſolche Erweiterung über den Begriff der Freiheit hinaus möglich ſey; welches hier, wie überhaupt im Praktiſchen, dadurch geſchieht, daß die Vernunft gebietet, in der Formirung der Maximen von aller ſinnlichen Bedingung zu abſtrahiren, und, wenn man ausmitteln will: was poſitiver Zweck ſey, bloß auf die Qualifikation des Zwecks zum allgemein-geſetzlichen Zwecke zu ſehen. Das Wegſehen von den empiriſchen Einſchränkungen, (nicht das Aufheben derſelben,) in der Bildung der Maximen, mithin auch der Maximen der Zwecke, (d. i.: der Materie, die ſie bewirken will,) iſt im Praktiſchen eine wahre Erweiterung; denn es wird dadurch beſtimmt, was ſtets und überall, d. i.: unabhängig von beſondern Orts- und Zeitverhältniſſen, Zweck der Willkühr ſeyn ſolle.

---

Doch iſt es nur die Maxime, welche hier geboten wird, indem das Wie viel dem eignen Ermeſſen der Willkühr in jedem beſondern Falle überlaſſen bleibt.

Aber wenn es dem eignen Ermeſſen der Willkühr überlaſſen bleibt, was und wie viel ſie in jedem beſondern Falle thun könne und wolle; ſo bleibt ja die Zweckbeſtimmung von empiriſchen Bedingungen abhängig, alſo das, was wir oben eben verneint haben. Man muß

bemerken: Die Regel, ſich einen Zweck zu ſetzen, die Beſtimmung deſſelben, daß er ein ſolcher ſeyn ſolle, welchen zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn könne, mithin die Maxime, gilt unabhängig von allen empiriſchen Bedingungen; aber die Ausübung dieſer Regel kann freilich nicht anders als irgend wo und irgend wann und unter empiriſchen Verhältniſſen Statt finden. Indem alſo von der Vernunft a priori beſtimmt iſt: was ſich jeder zum Zwecke machen ſolle, welche Maxime der Zwecke ihm immer lebhaft beiwohnen ſolle; ſo iſt doch das Subjekt in der Befolgung ſeiner Maxime, indem es äußerlich das bewirkt, wozu es innerlich den Vorſatz und die Regel hat, an die Bedingungen ſeiner Sinnlichkeit gebunden. Die Schranken der Ausübung heben alſo nicht die Unbeſchränktheit der Geſetzgebung der Vernunft und der ihr angemeſſenen Maximen auf. — Auch, obgleich das Beſondere in jedem Falle dem eignen Ermeſſen des Subjekts überlaſſen bleibt, hebt dies nicht den unbedingten Vernunftbefehl auf; denn die Vernunft gebietet unbedingt den Zweck und die Maxime des Zwecks, (die Maxime, ſich dieſen Zweck zum Zwecke zu machen:) indem ſie es nun dem eignen Ermeſſen des Subjekts überläßt, das Wie viel in jedem beſondern Falle zu beſtimmen, ſtellt ſie es doch nicht in's bloße Belieben, ſondern giebt der Wahl die Regel des Wählens, ſo daß das Subjekt für alle Fälle ein Princip des Entſchluſſes und des Thuns wie auch des Wie viel oder Wie wenig hat.

Digitized by Google

Gehen wir vom Begriffe der Freiheit aus, ſo iſt der oberſte Grundſatz der Rechtslehre analytiſch, der oberſte Grundſatz der Tugendlehre aber ſynthetiſch; denn man kann vom bloßen Begriffe der Freiheit nicht auf den Zweck derſelben kommen, ſondern die Vernunft muß dieſen ſetzen und ihn zum Pflichtbegriffe verbinden, und der Willkühr, deren geſetzliche Form ſchon beſtimmt iſt, auch eine geſetzliche Materie beſtimmen.

Die Erweiterung beſteht hier im Zwecke, den die Vernunft aufſtellt, von welchem die Rechtslehre gänzlich abſtrahirt.

## Ueber den Werth und die Werthſchätzung der Tugend.

Der Rechts-Imperativ und die aus ihm ergehende Rechtspflicht beruhen auf folgenden Elementen: 1. dem Geſetze; 2. dem Vermögen, das Geſetz zu erfüllen; 3. dem Willen, welcher die Maximen beſtimmt. — Im Tugendgebote und in der aus ihm ergehenden Tugendpflicht kommt noch außer dem Begriffe eines Selbſtzwanges der Begriff von einem Zwecke hinzu, welchen wir nicht durch Naturtrieb haben, ſondern haben ſollen, welcher folglich von der reinen Vernunft geboten wird. Der höchſte und unbedingte Zweck der Vernunft, der folglich zugleich Pflicht iſt, iſt: daß die Tugend ihr eigner Zweck, und bei dem Verdienſte, das ſie um den Menſchen hat, ihr eigner Lohn ſey.

Wenn wir ſagen: die Tugend ſey ihr eigner Zweck und ihr eigner Lohn; ſo legen wir ihr dadurch den höchſten Werth bei, welches jedoch nur ſubjektiv, d. i.: aus dem uns möglichen Standpunkte der Beurtheilung, zu verſtehen iſt. Wir nämlich können den Grad der Stärke nur nach der Größe der Hinderniſſe ſchätzen, die da überwunden werden müſſen. Die Hinderniſſe der Tugend in uns ſind unſre Neigungen; je ſtärker dieſe ſind und je ſicherer ſie doch überwunden werden, deſto größer iſt die Tugend, als moraliſche Stärke. Für uns iſt alſo das Maaß zur Gradesbeſtimmung der Tugend die Größe der zu überwindenden Hinderniſſe, (der Neigungen in uns.)

Es iſt daher für uns auch ganz richtig geurtheilt, daß die Tugend für ſich ſelbſt Zweck ſey und den höchſten Werth habe, denn der Werth alles empiriſchen Nutzens und aller empiriſchen Zwecke verſchwindet vor ihr; aber darum dürfen wir die Tugend doch nicht ſelbſt über die Heiligkeit ſetzen, ſo daß dieſe durch jene gleichſam verdunkelt würde, (nach dem Dichterſpruche Hallers:

„Der Menſch mit ſeinen Mängeln
„Iſt beſſer als das Heer von willenloſen Engeln.")

Denn dies würde ſo viel ſeyn, als: die ſubjektiven, (nur Menſchen nothwendigen,) Bedingungen der Schätzung der ſittlichen Größe für die objektiven, (für alle moraliſche Weſen überhaupt, mithin auch für das urſprüng-

Digitized by Google

lich-heilige Weſen gültigen,) Bedingungen der Schätzung ausgeben wollen.

---

Kann man wohl ſagen: der Menſch ſey zur Tugend verbunden? Allerdings; es heißt aber dies ſo viel: Die Tugend kann als Vermögen, aber auch als Stärke erwogen werden. Als Vermögen, (Facultas,) alle ſinnliche, ihr entgegen wirkende Antriebe zu überwinden, muß ſie, eben weil der Menſch frei iſt, ſchlechthin vorausgeſetzt werden. Jedermann muß dieſes Vermögen haben, und wer es nicht hat, kann es auch nicht erwerben. Aber eben dieſes Vermögen, als Stärke, (Robur,) kann erworben werden, denn der Menſch gewinnt deſto mehr an Stärke, je mehr er ſein Vermögen dazu kultivirt. Nur in wie fern die Tugend Wirkung eigner That ſeyn kann, alſo nicht als Vermögen, ſondern als moraliſche Stärke, kann der Menſch zu ihr verbunden ſeyn.

Die moraliſche Stärke wird aber dadurch erworben, daß man die Vorſtellung des Geſetzes, als ſittliche Triebfeder, immer mehr hervor hebt, ſo wohl durch Betrachtung, (contemplatione,) der Würde des reinen Vernunftgeſetzes in uns, als auch zugleich durch Uebung, (exercitio,) indem man auf jeden vorkommenden Fall das Geſetz entſcheiden läßt und ſich der Entſcheidung deſſelben aus bloßer Achtung gegen daſſelbe unterwirft.

Digitized by Google

## XI.

### Schema der Tugendpflichten.

Tugendpflichten ſind ſolche, die einen Zweck aufſtellen, der zugleich Pflicht iſt, und ſich dadurch von allen bloß das Förmliche der Willkühr betreffenden Pflichten unterſcheiden. Wir haben alſo bey der Tugendpflicht auf olgende Momente zu ſehen.

1. Das Materiale und Formale derſelben. a. Das Materiale derſelben iſt eigner Zweck, (eigne Vollkommenheit,) und fremder Zweck, (Glückſeligkeit Anderer,) deren Beförderung mir zugleich Pflicht iſt. b. Das Formale derſelben beſteht in der Art, wie das Subjekt zur Beförderung des Zwecks beſtimmt wird; alſo in dem, was Beſtimmungsgrund oder Triebfeder für die Willkühr iſt. In der Vorſtellung des Subjekts kann dieſes ſeyn entweder das Geſetz oder der Zweck. a. Es kann jemand z. B. ſeine Vollkommenheit ſuchen, ſich ſelbſt bilden, weil die daraus entſpringende Geſchicklichkeit, (Kenntniß und Kunſt,) ihm behagt; oder Andere beglücken, weil er durch Mitgefühl ſelbſt ein Behagen an ihrem Glücke findet. Hier iſt es der Zweck, die Materie der Willkühr, deren Vorſtellung zugleich Triebfeder iſt. Die Handlung eines Solchen hat Legalität, denn ſie ſtimmt zum Geſetze. b. Es kann aber auch jemand ſich ſelbſt bilden oder Andere beglücken, ſo daß er dabei von allen behaglichen oder unbehaglichen Folgen wegſieht und bloß das Geſetz, welches ihm das zu thun

Digitized by Google

gebietet, vor Augen hat. Hier iſt die Vorſtellung des Geſetzes zugleich Triebfeder, und die Handlung eines Solchen hat nicht allein Legalität, ſondern auch Moralität, denn ſie ſtimmt nicht bloß zum Geſetze, ſondern hat auch ihren oberſten und einzigen Bewegungsgrund in der Vorſtellung deſſelben.

Legalität und Moralität beruhen alſo lediglich auf dem Verhältniſſe des Geſetzes zur freien Willensbeſtimmung. Iſt das Geſetz durch ſeine Vorſtellung ſelbſt Triebfeder und das Subjekt beſtimmt ſich zur Pflichterfüllung aus reiner Achtung gegen das Geſetz; ſo handelt es ſittlich-gut: iſt aber das Geſetz nicht ſelbſt Triebfeder, und das Subjekt beſtimmt ſich zwar dem Geſetze gemäß, aber doch aus einem andern Bewegungsgrunde, z. B. durch Gefühl oder durch einen im Proſpekte geſehenen Vortheil; ſo handelt es nur geſetzmäßig, (nämlich dem Geſetze der Tugendpflicht angemeſſen, denn nur von dieſer Art Pflichten iſt hier die Rede.)

2. Die Tugendpflichten ſind entweder innere oder äußere. Jene ſind Pflichten gegen ſich ſelbſt, als ein Subjekt der Menſchheit; dieſe ſind Pflichten gegen Andere, als Subjekte der Menſchheit.

3. Beide, ſo wohl innere als äußere, Pflichten ſind entweder vollkommene, (unbedingte,) oder unvollkommene, (bedingte,) Pflichten. — Die Tugendpflichten aber ſind nur unvollkommene Pflichten, (S. No. VII;) denn ſie verſtatten der Willkühr einen

Spielraum, weil ſie nur die Maxime vorſchreiben, nicht aber das Wie und Wie viel der That in jedem beſondern Vorfalle des Lebens beſtimmt angeben. Es iſt nämlich die unvollkommene Pflicht eine ſolche, deren Maxime durch eine andere Maxime eingeſchränkt werden, wo folglich ein Fall der Nichtanwendung der Maxime gedacht werden kann. Ob und wo der Fall der Anwendung der Pflicht-Maxime oder der Einſchränkung derſelben durch eine andere, (auf einem ſtärkern Verpflichtungsgrunde beruhende,) Maxime vorhanden ſey; das muß das Subjekt jedes Mahl ſelbſt erſt überlegen, wie auch, wie und wie viel es zur Beförderung des vorgeſchriebenen Zwecks thun oder nicht thun ſolle. Die Sphäre aber, innerhalb welcher die eigne Willkühr noch die Entſcheidung behält, heißt eben der Spielraum; wobei nur zu bemerken iſt, daß, obwohl ein Fall der Nichtanwendung der Maxime eintreten, mithin die Handlung zum Behufe des Zwecks derſelben nicht erfolgen kann, doch die Maxime ſelbſt nicht aufgegeben werden darf. Wenn ich alſo auch Einem in dieſem oder jenem Falle meine Wohlthat mit gutem Gewiſſen verweigern darf, ſo darf ich doch die Maxime, wohlzuthun, überhaupt nicht aufgeben. Wenn ich ſage: etwas ſey eine Tugendpflicht, ſo habe ich außer dem Geſetze, dem Vermögen, es zu erfüllen, und dem die Maxime beſtimmenden Willen noch eine Materie der Willkühr, als einen Zweck oder Objekt, das hervor gebracht werden ſoll, im Sinne. Will ich wiſſen,

ob die Pflicht, dieſen Zweck zu bewirken, eine vollkommene oder unvollkommene ſey, ſo muß ich fragen: ob das Objekt, wie es durch's Geſetz beſtimmt iſt, ſeinem ganzen Umfange nach, mithin in der Allheit, wie es der Vorſtellung oder Idee von ihm entſpricht, ein hervorbringliches Objekt der Willkühr ſey oder nicht. Iſt dies Letztere, ſo kann der Zweck ſeiner Totalität nach, mithin als ein durchgängig ſeiner Quantität und Qualität nach beſtimmtes Objekt nicht zur vollkommenen Pflicht gemacht, d. h.: die ihn bewirkende That nicht als unbedingte Pflicht aufgegeben werden, denn niemand kann über ſein Vermögen verpflichtet werden. Nun ſind aber eigne Vollkommenheit und fremde Glückſeligkeit nur Ideen, mithin als ſolche keine ihrer Allheit nach hervorbringliche Objekte; es kann alſo eine ſie hervor bringende That nicht unmittelbar und unbedingt geboten werden. Wohl aber kann das Geſetz gegeben werden, zur Hervorbringung der gedachten Objekte ſo viel zu thun, als man kann. Dann wird aber nur die Maxime geboten, die That aber in Gemäßheit derſelben dem fernern und eignen Ermeſſen anheim geſtellt. — Da nun die Tugendpflichten auf eine Materie gehen, deren Realiſirung in's Unendliche geht, von welcher alſo jede That nur einen Theil erreichen kann, dabei aber noch von Umſtänden abhängig iſt; ſo können ſie nur unvollkommene, bloß die Maxime und eine ſich ihr auf's möglichſte nähernde Handlungsweiſe gebietende, Pflichten ſeyn.

Hierbei iſt nun wohl zu bemerken, daß, die Maxime zu haben, unbedingte Pflicht iſt, z. B. die Maxime zu haben, ſeine Pflicht aus Pflicht zu thun: denn erſtlich kann ein jeder dieſe Maxime zur ſeinigen machen; und zweitens ſie nicht zur ſeinigen machen, heißt ſo viel, als: dem Geſetze ſelbſt alle bewegende Kraft abſprechen; welches mit der Aufhebung der Moralität einerlei iſt. Dagegen iſt das Thun nach dieſer Maxime bedingte Pflicht, denn dieſes Thun beſteht in dem Beſtreben, bei jeder pflichtmäßigen That den Grund der Verpflichtung nicht in ſinnlichen Antrieben, ſondern allein im Geſetze zu ſuchen. In wie weit dieſes Beſtreben bei irgend einer eintretenden That gelingt, ob die That gänzlich aus dem Geſetze oder nur zum Theil ergehe, mithin auch andere Motive auf ſie Einfluß gehabt haben; das iſt ſchwer zu entſcheiden, mag auch unentſchieden bleiben, wenn ſich das Subjekt nur bewußt iſt, ſich gemäß ſeiner Maxime, die zu haben unbedingte Pflicht iſt, möglichſt befleißigt zu haben, mithin in Anſehung ſeiner That, deren Grad des Gelingens von Umſtänden abhängt, mithin nur bedingte, (auf die Thunlichkeit Rückſicht nehmende,) Pflicht iſt, ſein Gewiſſen beruhigen kann.

Es giebt alſo ſo wohl innere als äußere vollkommene Pflichten, d. h.: ſolche, wovon gar keine Ausnahmen geſtattet werden: welches darum bemerkt werden muß, weil einige Moraliſten die Pflichten gegen ſich ſelbſt ſämmtlich für unvollkommene Pflichten gehalten wiſſen wollen:

Digitized by Google

Aber der Mensch hat auch allerdings Pflichten gegen sich selbst, deren Verpflichtungsgrund durch nichts überwogen werden kann. Dahin gehören alle Pflichten, welche bloß das Förmliche seiner Willkühr betreffen, wenn er z. B. eine Maxime aufnimmt, die, als allgemeines Gesetz gedacht, sich selbst oder das Ansehen der Vernünftgesetzgebung, als einer durch ihre Idee machthabenden Gesetzgebung, zerstört.

## XII.

## Aesthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Zur Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe gehören diejenigen sittlichen Anlagen oder moralischen Beschaffenheiten, welche als bloß subjektive Bedingungen, um auch des Begriffs von Pflicht nur empfänglich zu seyn, nicht aber als objektive, (für alle sittliche Wesen, bloß als solche, nothwendige, die Freiheit und Freiheitsgesetze an sich betreffende,) Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind, als subjektive Bedingungen, insgesammt ästhetisch, vorher gehende, aber natürliche, (nicht durch übernatürliche Einwirkung empfangene,) Gemüthsanlagen, (Praedispositio,) durch Pflichtbegriffe afficiet zu werden. Es beruht also auf ihnen nicht die Möglichkeit, ein freies Wesen überhaupt zu seyn, sich selbst Gesetze zu geben und autonomisch

zu handeln, ſondern nur die Möglichkeit, daß die Begriffe von Freiheit, von ſittlicher Geſetzgebung und Verpflichtung Reiz und Einfluß auf das Gemüth haben.

Zu dieſen Voranlagen der Moralität gehören: das moraliſche Gefühl, das Gewiſſen, die Liebe des Nächſten und die Achtung gegen ſich ſelbſt, (Selbſtſchätzung.)

Jeder Menſch hat dieſe Anlagen; und wenn er ſie nicht hätte, ſo könnte es auch keine Pflicht geben, ſich in ihren Beſitz zu ſetzen, weil ſie die ſubjektiven Bedingungen alles Pflichtbegriffs ſelbſt ſind. Ein Weſen aber verpflichten, dem es ſubjektiv-unmöglich iſt, verpflichtet werden zu können, (welches des Begriffs von Pflicht und der Anreizung durch denſelben unfähig iſt,) oder ein Subjekt verpflichten, ſich in den Zuſtand der Möglichkeit, verpflichtet werden zu können, zu verſetzen, iſt ungereimt. — Es kann alſo keine Pflicht geben, dieſe Gemüthsanlagen zu haben, wohl aber iſt jeder, der ſie hat, kraft derſelben der Verpflichtung empfänglich.

Das Bewußtſeyn dieſer ſittlichen Anlagen iſt nicht empiriſchen Urſprungs: d. h.: dasjenige, welches bewirkt, daß wir uns dieſer ſittlichen Beſchaffenheiten bewußt werden, iſt nicht etwas Subjektives, auf dem bloßen Gefühle Beruhendes, ſondern es iſt etwas allein in der reinen Vernunft Gewurzeltes und durch ſie allein und urſprünglich Vorgeſtelltes; nämlich das ſittliche Geſetz, wodurch ſich die reine praktiſche Vernunft ſelbſt

ankündigt. Die Vorſtellung dieſes Geſetzes wirkt auf das Gefühl, (als das Vermögen der Empfänglichkeit des Gemüths,) und bringt dadurch jene ſittlichen Anlagen zum Bewußtſeyn. — Das Subjektive, (die Gemüthsanlagen und die durch ſie möglichen Modifikationen des Gefühls,) würde nie zum Bewußtſeyn kommen, wenn nicht etwas Objektives, (die Vorſtellung des Geſetzes der reinen praktiſchen Vernunft,) auf das Gemüth einflöſſe.

## A.

### Das moraliſche Gefühl.

Es iſt die Empfänglichkeit für Luſt oder Unluſt, bloß aus dem Bewußtſeyn der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreits unſerer Handlung mit dem Pflichtgeſetze.

Alle Beſtimmung der Willkühr geht von der Vorſtellung der möglichen Handlung, durch einen ſubjektiven Grund des Begehrens, zur That. Das den Uebergang von der Vorſtellung, (der Vernunft,) zur That Vermittelnde iſt alſo das Gefühl der Luſt und Unluſt, durch welches es dem Subjekte möglich iſt, an der That oder ihrer Wirkung ein Intereſſe zu nehmen. — Der äſthetiſche Zuſtand, d. i.: der Zuſtand der Anreizung des innern Sinnes, iſt nun entweder empiriſchen oder rationalen Urſprungs, je nachdem ein auf dem bloßen Gefühle beruhender Anreiz oder eine Vernunftvorſtellung das Gefühl der Luſt hervor bringt. Dieſes doppelten möglichen Urſprungs der Anreizung wegen heißt das Gefühl entweder ein pa-

thologiſches, bloß auf Sinnlichkeit beruhendes, oder moraliſches, auf Vernunftvorſtellung beruhendes. Das pathologiſche Gefühl geht vor der Vorſtellung des Geſetzes vorher, entſpringt aus dem Gefühle ſelbſt und lediglich; das moraliſche Gefühl folgt nur auf die Vorſtellung des Geſetzes, iſt alſo eine durch die Vernunft bewirkte Modifikation des Gefühls.

Das moraliſche Gefühl, d. i.: die ſubjektiv-nothwendige Bedingung, ſich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden, hat ein jeder Menſch urſprünglich in ſich; es kann alſo keine Pflicht geben, es zu haben oder zu erwerben, denn das wäre eine Pflicht vor aller Möglichkeit der Pflicht, mithin etwas Widerſinniges: wohl aber kann es eine Pflicht geben, jenes Gefühl, wenn man es hat, zu kultiviren und es, ſelbſt durch die Bewunderung ſeines unerforſchlichen Urſprungs, zu verſtärken. Es wird aber dadurch am meiſten kultivirt, daß man zeigt, wie es, abgeſondert von allem pathologiſchen Reize, gerade durch die bloße Vernunftvorſtellung, mithin durch die Vorſtellung des Geſetzes in ſeiner ganzen Reinigkeit, am ſtärkſten ertragt wird. Je reiner das moraliſche Gefühl iſt, — und es iſt rein, wenn die in ihm liegende Modifikation und Luſt lediglich durch Vorſtellung des Geſetzes gewirkt ſind, — deſto mehr verſtärkt es ſich auch ſelbſt; denn durch Wegſehung von ſinnlicher Neigung und empiriſchem Intereſſe gewinnt das Geſetz an Macht und Intereſſe.

Digitized by Google

Ohne alles moraliſche Gefühl iſt kein Menſch, weil kein Menſch ganz ohne Verſtand und Vernunft iſt. (In Unmündigen oder Geſtörten iſt die Menſchheit verſchloſſen, aber doch die Möglichkeit der Entwickelung derſelben, mithin auch die Empfänglichkeit der Empfindung aus Vernunftvorſtellungen, zu ſtatuiren.) Ohne alles moraliſche Gefühl, d. i.: ohne die Möglichkeit, daß Vernunftvorſtellung das Gefühl modificiren und Intereſſe für ſich erwecken könnte, wäre der Menſch ſittlich-todt; und wenn die ſittliche Lebenskraft, (die Vorſtellung des Freiheitgeſetzes,) keinen Reiz mehr auf das Gefühl bewirken könnte, ſo würde ſich die Menſchheit, gleichſam nach chemiſchen Geſetzen, in die bloße Thierheit auflöſen.

Das moraliſche Gefühl iſt kein beſonderer Sinn, d. i.: ein theoretiſches, auf einen Gegenſtand bezogenes Wahrnehmungsvermögen, gleichſam ein Vermögen der Empfänglichkeit desjenigen, was recht oder unrecht, gut oder böſe iſt. Wir haben hier für das Gute und Böſe eben ſo wenig einen beſondern Sinn, als für die Wahrheit. Vielmehr iſt das moraliſche Gefühl, wie alles Gefühl der Luſt und Unluſt, etwas bloß Subjektives, das an ſich keine Erkenntniß abgiebt, mithin auch nicht mitgetheilt werden kann; jeder muß und kann es nur aus ſeinem eignen Gefühle, als eine Modifikation deſſelben, hernehmen.

Das moraliſche Gefühl iſt mögliche Modifikation des Gefühls überhaupt und bedeutet die Empfänglich-

keit der freien Willkühr für die Bewegung derſelben durch praktiſche reine Vernunft, und ihr Geſetz, d. i.: Vermögen der freien, (durch Sinnenreitz nicht nothwendig beſtimmten,) Willkühr, durch reine praktiſche Vernunft bewegt zu werden, (das ſubjektiv zu begehren, was man objektiv will, den objektiven Grund des Wollens ſich einen ſubjektiven Grund des Begehrens, den Bewegungsgrund ſich eine Triebfeder ſeyn laſſen zu können.)

## B.

### Vom Gewiſſen.

Das Gewiſſen iſt die dem Menſchen in jedem Falle eines Geſetzes ſeine Pflicht zum Losſprechen oder Verurtheilen vorhaltende Vernunft. Die Beziehung derſelben iſt alſo hier nicht die auf ein Objekt, (um, was Objekt der Willkühr, mithin Pflicht ſey, erſt zu konſtituiren,) ſondern bloß auf's Subjekt, nämlich, das moraliſche Gefühl durch ihren Actus zu afficiren. Der Actus der praktiſchen Vernunft beſteht in der Erzeugung des Geſetzes, in der Subſumtion unter daſſelbe und der Zuerkennung nach demſelben; nicht dieſer Actus, ſondern die Wirkung deſſelben auf das Gefühl des Subjekts, wird im Gewiſſen ausgedruckt. Es iſt daher dieſe Wirkung eine Thatſache, und zwar eine unausbleibliche Thatſache, wo praktiſche Vernunft und Empfänglichkeit für die Wirkung aus dem Actus derſelben im Subjekte Statt findet.

Digitized by Google

Das Gewiſſen hat ein jeder Menſch, als ſittliches Weſen, urſprünglich in ſich, weil praktiſche Vernunft und ein durch ſie reitzbares Gefühl in ihm ſind. Wer es aber nicht hat, der kann es auch nicht erwerben, weil es auf Gründen beruht, die nicht Wirkung irgend einer That ſeyn, ſondern nur als angeboren gedacht werden können. Denn wer könnte ſich Vernunft und Gefühl anerſchaffen? Es gehört daher das: ein Gewiſſen haben, auch nicht zur Obliegenheit oder Pflicht; denn zum Gewiſſen, (es zu haben oder ſich zu erwerben,) verbunden ſeyn, würde ſo viel ſagen, als: die Pflicht auf ſich haben, Pflichten anzuerkennen. Nun iſt aber das Vermögen, ſeine Pflichten anzuerkennen, urſprünglich und die Bedingung der Möglichkeit aller Verpflichtung; man wäre alſo vor aller Möglichkeit, verpflichtet zu ſeyn, ſchon verpflichtet, welches ungereimt iſt.

Jeder Menſch hat, ſo gewiß er ein moraliſches Weſen iſt, auch ein Gewiſſen; und wenn man ſagt: „Dieſer Menſch hat kein Gewiſſen“; ſo kann das nichts anderes heißen, als: er kehrt ſich nicht an den Anſpruch deſſelben. Denn hätte er wirklich kein Gewiſſen, ſo fehlte ihm das Vermögen, ſeine Pflicht anzuerkennen; mithin auch der Grund der Möglichkeit, ſich etwas als pflichtmäßig zuzurechnen oder als pflichtwidrig vorzuwerfen; mithin auch der Grund der Möglichkeit, ſich die Pflicht, daß er ein Gewiſſen haben ſolle, auch nur denken zu können.

Digitized by Google

### Es giebt kein irrendes Gewiſſen in ſubjektiver Bedeutung.

Im objektiven Urtheile: ob etwas Pflicht ſey oder nicht; ob etwas der Fall eines praktiſchen Geſetzes ſey oder nicht: kann man ſich wohl bisweilen irren: — aber im ſubjektiven Urtheile: ob ich es mit meiner praktiſchen, (hier durch's eigne Bewußtſeyn richtenden,) Vernunft verglichen habe; ob ich mir alſo bewußt ſey, dieſe Vergleichung, Unterſuchung oder Prüfung meiner Handlungen mit aller Behutſamkeit angeſtellt zu haben, und was darüber das Reſultat meines Bewußtſeyns ſey oder geweſen ſey: darin kann ich mich nicht irren. Denn um zu irren, muß ich doch urtheilen; um praktiſch zu irren, muß ich praktiſch urtheilen; d. h.: um mich unrichtig zu richten, muß ich mich doch richten: denn wer ſich nicht richtet, mithin nicht über ſich urtheilt, bei dem findet weder Irrthum noch Wahrheit Statt; richtet er ſich aber, ſo iſt er ſich auch ſeines Gerichts über ſich ſelbſt bewußt; und ſich darin irren, daß man ſich ſeines Gerichts über ſich ſelbſt bewußt ſey, heißt: ſich bewußt ſeyn, daß man ſich des Gerichts über ſich, deſſen man ſich bewußt iſt, nicht bewußt ſey, welches ungereimt iſt. Nun beſteht aber das Gewiſſen eben in dem ſich ſelbſt richtenden Bewußtſeyn; da man nun von dieſem Bewußtſeyn wiederum nicht ſagen kann, daß es kein Bewußtſeyn ſey, (man irre ſich, ein Bewußtſeyn des Gerichts über ſich zu haben, deſſen man ſich doch bewußt iſt,) ſo giebt es kein irrendes Gewiſſen,

d. h.: das ſich ſelbſt richtende Bewußtſeyn kann nicht irren.

Man verwechſelt das objektive Urtheil: ob etwas der Fall eines Geſetzes ſey oder nicht; mit dem ſubjektiven Urtheile: ob man ſich bewußt ſey, praktiſch zu urtheilen, (zu richten,) oder nicht. Das Erſte iſt eine Angelegenheit des Verſtandes oder der die Handlung als einen Fall, der unter dem Geſetze ſteht, (mithin objektiv,) richtenden Vernunft, und muß durch Aufklärung befördert werden. Das Zweite iſt Angelegenheit des Herzens und der ſich ſelbſt, (mithin ſubjektiv,) richtenden Vernunft: und hier findet nur Statt entweder ein Thun oder Nichtthun, ein Richten oder Nichtrichten; welches nur im Bewußtſeyn und durch daſſelbe, indem es ſich ſelbſt richtet, verrichtet werden kann; und wie es hier richtet, ſo iſt es recht: und dem Subjekte liegt weiter nichts ob, als nach dieſem ſeinen Gewiſſen, (ſeinem ſich ſelbſt richtenden Bewußtſeyn,) zu handeln; thut es dieſes, ſo kann, was Schuld oder Unſchuld betrifft, von ihm nichts mehr verlangt werden.

Wenn man ſagt: „Es iſt Pflicht, nach Gewiſſen zu handeln“; ſo kann das nichts anderes heißen, als: das Gewiſſen ſelbſt, (die richtende Vernunft,) mache die moraliſche Selbſtprüfung zur Pflicht: verſteht man es aber ſo, daß noch etwas Anderes ſey, welches die Pflicht auflege, nach Gewiſſen zu handeln; ſo iſt dies ungereimt, weil es alsdann noch ein zweites Gewiſſen geben müßte

um ſich des Actus des erſten bewußt zu werden. Denn, Es iſt Pflicht, heißt: Die praktiſche Vernunft ſtellt es im Bewußtſeyn als nothwendig vor. Nach Gewiſſen handeln, heißt: das durch die praktiſche Vernunft im Bewußtſeyn als etwas Nothwendiges, (Geſchehen-ſollendes,) Vorgeſtellte thun; mithin heißt: Es iſt Pflicht, nach Gewiſſen zu handeln: Es iſt durch die praktiſche Vernunft im Bewußtſeyn als nothwendig vorgeſtellt, etwas zu thun, was durch die praktiſche Vernunft im Bewußtſeyn als nothwendig zu thun vorgeſtellt iſt; welches wenigſtens eine unleidliche Tautologie wäre. Wenn man indeſſen nur in den Begriffen einig und mit ihnen im Klaren iſt, ſo kann man auch wohl ſagen: es ſey Pflicht, nach Gewiſſen zu handeln; welches denn nichts weiter heißt, als: unſer Gewiſſen mache es uns ſelbſt zur Pflicht, ſtets auf ſeinen Ausſpruch zu hören.

---

Gewiſſenloſigkeit iſt alſo nicht Mangel des Gewiſſens, denn dieſer könnte nicht zugerechnet werden, ſondern der Hang, ſich an deſſen Urtheil nicht zu kehren.

---

Es iſt Pflicht, ſein Gewiſſen zu kultiviren. Denn ob man ſich gleich kein Gewiſſen erwerben kann, ſondern es ſchon haben muß, um nur verpflichtet werden zu können, obgleich, wenn es zur That kommt

oder gekommen iſt, das Gewiſſen unwillkührlich und unvermeidlich ſpricht und richtet; ſo liegt doch jedermann ob:

1. Seinen Verſtand zu bilden und über das, was Pflicht iſt, mithin in Anſehung der objektiven Beurtheilung, aufzuklären, weil die Aufhebung der Unwiſſenheit und des Irrthums als mögliche Wirkung der eignen That angeſehen werden kann und ſoll.

Man kann daher das Gewiſſen auch als ein Bewußtſeyn erklären, das für ſich ſelbſt Pflicht iſt. Denn es iſt ein moraliſcher Grundſatz: nichts auf die Gefahr zu wagen, daß es Unrecht ſey, (Quod dubitas, ne feceris. Plin.) Es iſt folglich unbedingte Pflicht, ſich bewußt zu ſeyn: daß eine Handlung, die man unternehmen will, recht ſey; iſt man ſich deſſen nicht bewußt, ſo muß man ſich dieſes Bewußtſeyn zu verſchaffen ſuchen; und kann man ſich die Sache nicht klar machen, ſo muß man nicht handeln. Ob nun eine Handlung recht oder unrecht ſey, darüber urtheilt der Verſtand, nicht das Gewiſſen. Es iſt nämlich die Vernunft, in ſo fern ſie ſubjektiv-praktiſch iſt, welche über Handlungen, die unter dem Geſetze ſtehen, entſcheidet. Ob es nun zwar nicht ſchlechthin-nothwendig iſt, von allen möglichen Handlungen zu wiſſen, ob ſie recht oder unrecht ſind; ſo muß ich doch von derjenigen, die ich unternehmen will, nicht bloß urtheilen oder meinen, ſondern gewiß ſeyn, daß ſie nicht unrecht ſey.

Sich also in das Bewußtseyn zu versetzen, worin man sich bewußt ist, ob die unternommene Handlung recht oder unrecht sey, mithin sich dieses Bewußtseyn, sofern es Wirkung unsrer That seyn kann, zum Zwecke zu machen, ist Pflicht, und zwar unbedingte Pflicht: denn ob ich in dem, was ich thue, das Recht verletze oder nicht; dies zu prüfen, ist eine Verbindlichkeit, welche durch keinen Grund aufgehoben werden kann. Hieraus wird nun verständlich seyn, was es heiße: das Gewissen sey ein Bewußtseyn, welches zu haben oder zu erwerben, sich zum Zwecke zu machen, für sich selbst, (ohne alle weitere Rücksicht und Nebenabsicht,) Pflicht sey.

Wer sich also über die Pflichtbegriffe aufklärt, jede Handlung, die er unternimmt, sorgfältig prüft, der verschafft sich dasjenige Bewußtseyn, welches zu haben, Pflicht an sich selbst ist.

Außer dem aber, daß die Vernunft, als subjektiv-praktische Vernunft, die Handlungen als Fälle, welche unter dem Gesetze stehen, richtet, richtet sie sich auch noch selbst, ob sie nämlich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit angestellt habe; sie stellt den Menschen wider und für sich selbst als Zeugen auf, ob er, was im Falle recht oder unrecht sey, aufrichtig geprüft habe; und in diesem Falle ist das Gewissen die sich selbst richtende Beurtheilungskraft. Da es nun Pflicht ist, zu wissen: ob das, was man thut, recht oder unrecht sey; so ist es auch Pflicht, Alles anzuwenden,

um ſich der innern Weiſung der Vernunft immer empfänglicher zu machen, mithin

2. Sein Gewiſſen zu ſtärken, das heißt: die Aufmerkſamkeit auf die Stimme des innern Richters zu ſchärfen, und alle Mittel anzuwenden, um ihm Gehör zu verſchaffen. Die Pflicht, ſein Gewiſſen zu kultiviren, iſt und kann alſo nur eine indirekte ſeyn, denn unmittelbar iſt es kein Objekt der Willkühr, oder mögliche Wirkung unſerer That, ſondern nur mittelbar, d. h.: dadurch, daß wir Alles zu entfernen ſuchen, was die Kraft deſſelben auf unſer Gemüth ſchwächen oder behindern kann.

---

Man theilt das Gewiſſen in ein weites und enges Gewiſſen. Jenes beſteht in der Maxime, ſich nach Willkühr Ausnahmen von dem Geſetze der Tugendpflichten zu erlauben, beſonders in Angelegenheiten, die man nicht für wichtig genug hält, um mit Genauigkeit betrieben zu werden. Daß der Menſch einer ſolchen Maxime fähig ſey, leidet keinen Zweifel; es iſt nur die Frage: ob ſie ſich mit dem Pflichtbegriffe vereinigen laſſe, mithin der Schein des Sittlich-Erlaubten, welchen man ihr leihen will, auch gegründet ſey. Da iſt nun klar, daß Alles, was den Pflichtbegriff betrifft, die äußerſte Bedenklichkeit erfordert, und eine Uebertretung, ſie mag auch noch ſo klein geachtet werden, iſt doch immer Uebertretung und

kann nie unter dem Titel des Erlaubten aufgeführt werden. Es kommt hier auf die Form der Maxime an, ob ſie ſittlich iſt oder nicht; nicht darauf, ob die Handlung großen oder kleinen Nachtheil bringe. Wer ein weites Gewiſſen ſtatuirt, ſtatuirt im Grunde Gewiſſenloſigkeit, d. i.: die Maxime, in gewiſſen Fällen auf das Gewiſſen nicht zu achten.

## C.

## Von der Menſchenliebe.

Die Liebe überhaupt iſt entweder Liebe des Wohlgefallens, (Amor complacentiae,) oder Liebe des Wohlwollens, (Amor benevolentiae.) Jene iſt äſthetiſch und beſteht in der Luſt an der Vollkommenheit anderer Menſchen: dieſe iſt praktiſch, und beſteht in der durch den Pflichtbegriff geregten Gemüthsſtimmung, die Zwecke Anderer zu den ſeinigen zu machen; ſie liegt im Willen und in Grundſätzen der Handlungen, und kann deßhalb geboten werden. Die Liebe des Wohlgefallens entſpringt alſo aus dem Gefühle des Bedürfniſſes, welches in Anſehung des Daſeyns eines außer uns befindlichen Gegenſtandes erregt wird. Da hier Abhängigkeit der Zufriedenheit des Einen von der Exiſtenz des Andern den Grundbegriff ausmacht, ſo geht dieſe Liebe urſprünglich auf Genuß. Sie iſt alſo Sache der Empfindung und bezielt, als Naturneigung, die Verbindung des Gegenſtandes zu ſich ſelbſt um des Bedürfniſſes willen.

Digitized by Google

Da nun die Art, wie das Subjekt von einem Gegenſtande afficirt wird, und die Zuſammenſtimmung dieſer Affektion zu den Lebensbedingungen des Subjekts die Baſis der Liebe ausmachen, jene aber zur Naturbeſchaffenheit und möglichen Modifikation derſelben gehören, nicht aber Sachen des Wollens oder der Willkühr ſind, weil ſie ſich niemand geben kann: ſo kann man auch nicht lieben, weil man will, noch weniger, weil man ſoll. Mithin iſt eine Pflicht, zu lieben, ein Unding: denn alle Pflicht enthält Nöthigung; die Liebe iſt etwas, wozu man nicht genöthigt werden kann, ſondern etwas, was gänzlich auf einer unwillkührlichen Modifikation des Gefühls beruht; eine Pflicht, zu lieben, wäre alſo eine Nöthigung zu dem, wozu man nicht genöthigt werden kann.

Wohlwollen aber, (Amor benevolentiae,) iſt eine Modifikation der Willkühr, die auf das Thun geht; Alles aber, was mögliche That der Willkühr iſt, kann unter das Pflichtgeſetz genommen werden, mithin ſteht auch das Wohlwollen unter der Pflicht. — Uneigennütziges Wohlwollen gegen Andere heißt man, obzwar ſehr uneigentlich, Liebe; ja, wo es nicht um des Andern Glückſeligkeit, ſondern um die freie Ergebung aller ſeiner Zwecke in die Zwecke eines andern, (ſelbſt eines übermenſchlichen,) Weſens zu thun iſt, ſpricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht ſey. Allein alle Liebe des Wohlgefallens beruht auf dem eignen

Bedürfnisse und geht von einem zum Genusse gestimmten Gefühle aus; alle Pflicht aber ist Nöthigung oder Zwang, wenn er auch ein Selbstzwang nach dem Gesetze seyn sollte: was man aber aus Zwang, (durch Ungeneigtheit seines Gefühls,) thut, das thut man nicht aus Liebe, (aus Geneigtheit durch Naturbedürfnisse.) Man kann daher das uneigennützige Wohlwollen nicht Liebe nennen, denn es ist Pflicht; eine Pflicht, zu lieben, aber, in der eigentlichen Bedeutung, ist ungereimt. Noch weniger kann die freie Ergebung in den Willen Anderer, z. B. der Menschen in den Willen Gottes, Liebe, die zugleich Pflicht sey, genannt werden; denn die Liebe, als Naturneigung, resignirt nicht, sondern geht auf Genuß. Wenn also jemand seine Zwecke in die eines Andern ergiebt, so kann dies als That nicht aus der Liebe, sondern aus der Pflicht, (welche die Liebe unter den Zwang bringt,) vollführt werden; wobei denn freilich noch gefragt werden muß: ob und in wie fern eine solche Ergebung Pflicht sey oder nicht.

Andern Menschen nach Vermögen **wohlzuthun**, ist Pflicht, man mag sie lieben oder nicht; ja, man mag sie sogar nicht liebenswürdig finden. **Menschenhaß** ist jederzeit häßlich, wenn er auch nur in der gänzlichen Abkehrung von Menschen bestünde. Selbst wenn Einer ein Menschenhasser ist, so bleibt es doch Pflicht, ihm wohlzuwollen, weil die Menschheit dem Menschen in keiner Person ein Gegenstand des Abscheues seyn kann. Man

Digitized by Google

wird den Menſchenhaſſer nicht lieben, aber ihm doch wohlthun und die Menſchheit, deren Subjekt er iſt, ehren können.

Das Laſter zu haſſen, iſt weder Pflicht noch pflichtwidrig, weil es ein bloßes Gefühl des Abſcheues vor demſelben iſt, ohne daß der Wille auf das Gefühl oder das Gefühl auf den Willen einigen Einfluß hätte. Das Laſter haßt man, wenn man auch nicht will; und wenn man daſſelbe auch lieben wollte, ſo könnte man es doch nicht. Wenn man daher von jemanden ſagt: er liebe das Laſter; ſo iſt dies nur uneigentlich und ſymboliſch zu verſtehen: „er handle nach einer Maxime, wie wenn das Böſe um ſein ſelbſt willen ihm Bedürfniß wäre.“

Wohlthun iſt Pflicht; und wer dieſe Pflicht oft ausübt und es gelingt ihm mit ſeiner wohlthätigen Abſicht, der kommt endlich auch wohl dahin, daß er den, welchem er wohlgethan hat, wirklich liebt, daß alſo die Liebe die Folge aus dem Wohlthun iſt. Wenn es alſo heißt: Liebe deinen Nächſten als dich ſelbſt; ſo kann hier nicht die pathologiſche, auf Empfindung gegründete, ſondern praktiſche, aus der Pflichterfüllung hervor gehende, Liebe verſtanden werden: und es heißt: Thue deinem Nebenmenſchen wohl, mache dir das erlaubte Bedürfniß, den erlaubten Zweck Anderer zu dem deinigen, ſo wird dieſes Wohlthun Menſchenliebe in dir bewirken. Denn je mehr und je allgemeiner das Wohlwollen und das Wohlthun von Menſchen gegen Menſchen ausgeübt werden, deſto

wohlgefälliger muß auch der Menſch in den Augen des Menſchen erſcheinen, folglich deſto mehr muß das Gefühl zur Menſchenliebe, als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt, geſtimmt werden.

Die Liebe des Wohlgefallens, (Amor complacentiae,) iſt aber eine unmittelbar mit der Vorſtellung der Exiſtenz des Gegenſtandes verbundene Luſt; ſie iſt alſo allein Sache der Empfindung, und eine Pflicht, ſie hervor zu bringen, würde eine Nöthigung zur Luſt, d. i.: etwas Ungereimtes, ſeyn, denn es würde eine Nöthigung zu etwas ſeyn, was man nur haben kann, in wie fern man nicht genöthigt wird.

Menſchenliebe kann alſo nur indirekt, nämlich durch Wohlthun, bewirkt werden. Die Liebe des Wohlgefallens kann nur, als Folge der Liebe des Wohlwollens, hervorbringliches Objekt der Willkühr ſeyn.

## D.

### Von der Achtung.

Achtung, (Reverentia,) iſt die Wirkung aus der Vorſtellung des Pflichtgeſetzes auf das Gefühl, mithin ein Gefühl eigner Art. Die Empfänglichkeit für die Wirkung des Vernunftgeſetzes muß voraus geſetzt werden, ehe eine Modifikation derſelben als möglich gedacht werden kann. Nun iſt aber jene Empfänglichkeit das moraliſche Gefühl, und die Modifikation deſſelben durch die Pflichtvorſtellung iſt Achtung: bewirkte die Vorſtellung des

Pflichtgeſetzes nicht die Modifikation des Gefühls, welche wir Achtung nennen, ſo fehlte die ſubjektive Bedingung, wodurch das objektive Geſetz allein praktiſch ſeyn kann; es würde folglich ohne dieſes Gefühl der Achtung das Geſetz zwar objektives Geſetz, aber nicht ſubjektives Geſetz, d. i.: praktiſches, die Willkühr beſtimmendes, Geſetz ſeyn. Das Gefühl der Achtung iſt alſo eine ſubjektive Bedingung der Möglichkeit, ſich eine Pflicht vorzuſtellen; es alſo ſelbſt zu bewirken oder zu befördern, kann keine Pflicht ſeyn, weil alle Pflicht ſchon jenes Gefühl als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus ſetzt.

Jeder muß alſo ſchon Achtung gegen das Geſetz in ſich haben, um ſich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

Man kann alſo nicht ſagen: der Menſch habe eine Pflicht der Achtung oder Selbſtſchätzung gegen ſich, weil die Achtung nicht durch die Pflicht, ſondern die Pflicht durch die Achtung aufgelegt wird. Das Geſetz zwingt jedem unvermeidlich Achtung gegen ſein eignes Weſen ab, und dieſes Gefühl der Achtung iſt ein Grund gewiſſer Pflichten, d. i.: gewiſſer Handlungen, die mit der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuſammen beſtehen können. — Das Geſetz, welches dem Menſchen Achtung gegen ſich ſelbſt einflößt, begründet eben dadurch auch Pflichten gegen ihn ſelbſt, d. i.: ſchränkt ſeine Handlungen auf die Bedingung ein, daß ſie mit der Selbſtſchätzung beſtehen können.

Digitized by Google

## XII.

## Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

### A.

### Für eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden, mithin auch nur ein einziger Beweis gegeben werden.

Es ist gewöhnlich, für Einen und denselben Satz mehrere und so viel Beweise aufzuführen, als man nur immer zusammen treiben kann. Die Menge der Gründe soll den Mangel des Gewichts, den jeder Einzelne haben mag, ergänzen.

In der Mathematik, wo die Beweise durch Konstruktion der Begriffe geführt werden, können mehrere Eines und desselben Satzes gegeben werden, weil es in der reinen Anschauung mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objekts geben kann, die alle auf denselben Grund zurück führen. Allein in der Philosophie, welche eine Vernunfterkenntniß aus Begriffen, (nicht durch Konstruktion der Begriffe,) ist, findet für Einen und denselben Satz auch nur ein einziger Beweis Statt. Wer daher mehrere Beweise für ihn anführt, giebt nur ein sicheres Kennzeichen, daß er entweder den richtigen

Digitized by Google

und gültigen Beweis noch nicht gefunden habe, oder verſchiedene Sätze für einen einzigen nimmt, folglich, indem er den Beweis für Einen und denſelben Satz führen will, eigentlich ihn für mehrere und verſchiedene Sätze durchführt.

Die Menge der Gründe können den Mangel des Gewichts nicht ergänzen: denn wenn man verſchiedene unzureichende Gründe neben einander ſtellt, ſo ſteht ein jeder für ſich allein und fällt eben durch ſeine Unzulänglichkeit; der eine kann in dieſer Getrenntheit den Mangel des andern zur Gewißheit nicht ergänzen, ja, nicht einmahl zur Wahrſcheinlichkeit beitragen, eben weil ſie ſich nicht unterſtützen, ſondern iſolirt neben einander ſtehen. Will man aber durch die Menge der Gründe überreden, indeſſen man die Schwäche aller einzelnen ſehr wohl erkennt, ſo iſt dies ein ſehr unphiloſophiſcher Behelf, weil er Hinterliſt und Unredlichkeit verräth.

Der Grund aber, warum es für einen philoſophiſchen Satz auch nur Einen Beweis geben kann, iſt dieſer: Die ſämmtlichen Sätze, welche man zum Beweiſe eines Satzes aufführt, müſſen als Gründe und Folgen in einer Reihe bis zum zureichenden Grunde fortſchreiten. Jeder Satz, einzeln genommen, vermag nichts; nur dadurch, daß er in Verbindung mit andern ſteht, ſein Setzen das Setzen von etwas Anderm nothwendig macht, gleichwie er durch das Setzen eines Andern nothwendig gemacht iſt, vermag er etwas. Nur alſo dadurch,

daß alle Sätze einander untergeordnet ſind, von einem zum andern ein Fortſchritt, wie von Folgen zu den Gründen, bis endlich zu dem alle andere unter ſich befaſſenden, zureichenden Grunde, Statt findet, folglich die Einheit und Zuſammenhaltung aller Gründe bewirkt wird, erhalten ſie die beweiſende Kraft. Der Beweis iſt aber eben dadurch nur ein einziger, denn wenn ich ihn in Sätze zerſtückele und jeden einzeln nehme, ſo vermögen dieſe nichts zum Beweiſe.

So iſt es nun auch mit allen moraliſchen Beweiſen. Für Eine und dieſelbe Pflicht giebt es auch nur einen einzigen Beweis oder Verpflichtungsgrund. Führt man mehrere Beweisgründe, ſo ſind ſie entweder unpaſſend und ungültig oder es werden verſchiedene Pflichten für eine einzige gehalten.

Man will z. B. die Pflicht der Wahrhaftigkeit beweiſen: alſo erſtlich aus dem Schaden, welchen die Lüge andern Menſchen verurſacht; zweitens aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen ſich ſelbſt. — Der zweite Beweis iſt der eigentliche und richtige, der erſte aber, aus dem Schaden der Lüge für Andere, iſt kein Beweis für die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Denn wenn die Lüge auch keinen Schaden, ja, wenn ſie ſogar Vortheil brächte, ſo müßte ſie doch unterbleiben. Dennoch aber iſt es pflichtwidrig, Andern zu ſchaden, es geſchehe durch Lügen oder anders wodurch. Wenn man aber beweiſt, daß die Lüge ſchade,

Digitized by Google

ſo beweiſt man, daß ſie wider die Pflicht des Wohlwollens ſtreite. Nun kann man die Pflicht des Wohlwollens wohl beweiſen, aber dadurch hat man noch nicht die Pflicht der Wahrhaftigkeit dargethan, wofür man doch eigentlich den Beweis führen wollte.

Man muß alſo im Beweiſe beides ſehr wohl von einander unterſcheiden. Dadurch, daß man zeigt, die Lüge ſchade, zeigt man bloß, daß ſie wider die Pflicht des Wohlwollens ſey. Wie aber, wenn ſie nicht ſchadet? Man muß alſo die Unſittlichkeit der Lüge aus ihrem Begriffe ſelbſt darthun, und da kann denn der Beweis nur ein einziger ſeyn.

## B.

### Der Unterſchied der Tugend vom Laſter beſteht nicht im Grade der Befolgung gewiſſer Maximen, ſondern in der ſpecifiſchen Qualität derſelben.

Man kann fragen: Wodurch unterſcheidet ſich die Tugend vom Laſter? Etwa durch den Grad der Ausübung, (durch das Maaß der Ausübung) oder durch die Entgegengeſetztheit der Maximen? Wenn ich z. B. beſtimmen will, was Geiz oder Verſchwendung ſey, darf ich da auf den Grad der Befolgung einer Maxime ſehen? ſo daß die Maxime zwar immer dieſelbe bleibt, aber die Ausübung derſelben verſchiedene Grade hat, ich mithin ſagen werde: Giebſt du ſo und ſo viel aus, ſo biſt du ein

Verſchwender; giebſt du aber weniger aus, ſo biſt du ein guter Wirth; giebſt du aber noch weniger aus, ſo verfällſt du in das Laſter des Geizes.

Man würde auf ſolche Art, (wie Ariſtoteles wollte,) immer die beiden entgegen ſtehenden Laſter aufſtellen und das Mittlere zwiſchen ihnen ſuchen müſſen; dieſes Mittlere würde alsdann die Tugend, als die Differenz zwiſchen den beiden Laſtern, abgeben. So würde das Mittlere zwiſchen Verſchwendung und Geiz die Sparſamkeit oder gute Wirthſchaft ſeyn; zu dieſer Tugend würde man kommen, wenn man die Verſchwendung allmählig bis auf einen gewiſſen Grad verminderte, oder den Geiz durch allmählige bis auf einen gewiſſen Grad getriebene Vermehrung der Ausgaben einſchränkte. Geiz und Verſchwendung begegneten ſich auf ſolche Art nach entgegen geſetzten Richtungen und träfen beide in Einem Punkte, nämlich in der Sparſamkeit, zuſammen.

Es fällt in die Augen, daß auf ſolche Art gar nicht beſtimmt angegeben werden könne, was Laſter und was Tugend ſey: denn was dem Einen zu viel dünkt, wird dem Andern zu wenig, und dem Dritten gerade genug ſeyn. Wie ſoll man aber ausmitteln: ob eine Handlung der Tugend angemeſſen, ob ſie weder verſchwenderiſch noch geizig, ſondern gerade wirthſchaftlich ſey.

Die Antwort iſt: Siehe auf das objektive Princip der Maxime, als der Regel deiner Willkühr, nicht aber auf den Grad der Ausübung derſelben. Will ich, was

recht oder unrecht ſey, durch den Grad der Befolgung beſtimmen; ſo habe ich Eine und dieſelbe Maxime vor mir, und ſage: ſo viel nach ihr gethan, iſt unrecht; ſo wenig nach ihr gethan, iſt auch unrecht; aber ſo viel, das Mittlere zwiſchen beiden, nach ihr gethan, iſt gerade recht. Hier bleibt aber alles ſchwankend. Sehe ich dagegen auf die Maxime ſelbſt, ſo ſetze ich nicht einen Grad der Befolgung dem andern Grade der Befolgung entgegen, indeſſen die Maxime dieſelbe bleibt, ſondern ich ſetze Maxime gegen Maxime, und von ſolchen ſich widerſprechenden Maximen iſt nothwendiger Weiſe nur Eine ſittlich und die andere unſittlich, mithin ſind auch die aus ihnen folgenden Handlungen, nach Maaßgebung derſelben, der erſtern, ſittlich, der andern, unſittlich.

Die Tugend iſt alſo vom Laſter nicht darin unterſchieden, daß das Laſter es in Anſehung gewiſſer Handlungen zu weit treibt, alſo einen beſtimmten Grad überſchreitet, während die ſubjektive Regel des Thuns, (die Maxime,) dieſelbe bleibt; ſondern darin, daß beide ihre eignen Maximen, daß beide ganz verſchiedene, einander entgegen geſetzte Principien haben, wovon das eine das kontradiktoriſche Gegentheil und Widerſpiel vom andern iſt. Die Maxime der Tugend läßt ſich als allgemeines Geſetz denken und wollen, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen; dagegen läßt ſich die Maxime des Laſters nicht ohne Widerſpruch mit ſich ſelbſt als allgemeines Geſetz denken und wollen.

Digitized by Google

Will ich alſo wiſſen, ob Cajus geitzig, oder verſchwenderiſch, oder ſparſam, (ein guter Wirth,) ſey, ſo muß ich unterſuchen, (nicht, in welchem Grade er die Maxime des Ausgebens befolge, ſondern) nach welcher Maxime er handle. Worin beſteht nun die Maxime des Geitzes? Antwort: Den Zweck der Haushaltung nicht in den Genuß ſeines Vermögens, ſondern, mit Entſagung deſſelben, bloß in den Beſitz deſſelben zu ſetzen. Worin beſteht die Maxime der Verſchwendung? Antwort: Darin, daß man ſich den Gebrauch ſeines Vermögens, ohne auf die Erhaltung deſſelben zu ſehen, zum alleinigen Zwecke macht. Nicht alſo darin beſteht der Geitz oder die Verſchwendung, daß man in jenem ſein Vermögen zu wenig oder in dieſer ſein Vermögen zu viel genießt; ſondern darin, daß man in jenem den bloßen Beſitz ohne Gebrauch, in dieſer den bloßen Gebrauch ohne Beſitz, (ohne Erhaltung oder Erwerb,) zum alleinigen Zwecke macht. — Worin beſteht nun die gute Wirthlichkeit? In der Maxime: den Beſitz und Genuß der Glücksgüter ſeinem wahren Bedürfniſſe, der Lebenserhaltung, und dadurch ſeiner Subſiſtenz als eines freien Weſens zu unterwerfen.

Nicht alſo der Grad der Befolgung Einer und derſelben Maxime, ſondern die ſpecifiſche Qualität der Maxime, ob ſie dem Geſetze angemeſſen ſey oder nicht; mithin das Verhältniß der Maxime zum Geſetze, beſtimmt, was Laſter oder Tugend ſey. Die Maxime des Laſters iſt

von der Maxime der Tugend, (die Maxime, zu lügen oder zu verſchwenden, iſt von der Maxime, wahrhaftig oder wirthſchaftlich zu ſeyn,) ſpecifiſch verſchieden: ſie haben eine einander gerade entgegen geſetzte Qualität; die eine iſt das Widerſpiel der andern.

Daß nicht der Grad der Ausübung Einer und derſelben Maxime, ſondern das objektive Princip derſelben den Unterſchied des Laſters von der Tugend beſtimme, indem die Maxime des Laſters der der Tugend gerade entgegen geſetzt iſt, leuchtet unter anderm auch dadurch klar ein, daß, wenn man die Tugend als die Mittelſtraße zwiſchen zwei Laſtern anſehen wollte, gar kein Objekt für die Tugend übrig bliebe.

Wenn ich nämlich zwiſchen Verſchwendung und Geiz die gute Wirthſchaft als das Mittlere anſehe, und dieſes das Mittlere des Grades ſeyn ſoll, ſo wird ein Laſter in das entgegen geſetzte Laſter nicht anders übergehen können, als durch die Tugend, und dieſe würde alsdann nichts anderes als ein vermindertes oder vielmehr verſchwindendes Laſter ſeyn. Die Folge davon wäre: daß die ächte Tugendpflicht, (die gute Wirthſchaft,) darin beſtünde, daß man von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch machte. Denn die Tugend, als das Mittlere, ſoll in dem beſtehen, was das Laſter aufhebt. Die Verſchwendung beſteht nun in dem übergroßen Grade des Ausgebens: das Laſter derſelben wird ſich folglich vermindern, je weniger jemand ausgiebt;

Digitized by Google

es wird gänzlich verſchwinden, wenn jemand gar nichts ausgiebt. Will man ſagen: es müſſe dieſes Ablaſſen von der Ausgabe nur bis zu einem gewiſſen Grade gehen, ſo muß man doch den Grad angeben und beſtimmen; und dies kann man nicht, weil die beſondern Umſtände hier in Erwägung gezogen werden müſſen. Es bleibt alſo nichts übrig, als das Princip der Maxime aufzuſuchen, welches dem Laſter und der dem Laſter entgegen geſetzten Tugend zum Grunde liegt, und dies iſt es eben, was wir behauptet haben.

Hiernach iſt nun die Maxime des habſüchtigen Verſchwenders: alle Mittel des Wohllebens, bloß in Anſicht auf den Genuß, anzuſchaffen und zu erhalten: und dieſer Grundſatz des Handelns iſt verwerflich, man mag ihn in einem kleinern oder größern Grade ausüben; denn das geringſte Maaß der Befolgung macht ihn nicht verzeihlich. — Die Maxime des kargen Geizes iſt: allerlei Mittel zum Wohlleben zu beſitzen, ohne ſie gebrauchen, mithin ſich des angenehmen Lebensgenuſſes berauben zu wollen. Auch dieſer Grundſatz iſt verwerflich, und, ob ihn Einer mehr oder minder befolgt, enthält keinen Grund der Rechtfertigung. Die Maxime der guten Wirthſchaft, (der Sparſamkeit,) iſt nun nicht etwas, das von jenen Maximen dem Grade nach unterſchieden wäre, ſondern ſie iſt ihnen ganz ungleichartig, (Regula ſpecie diverſa;) denn ihr Princip iſt: weder den Genuß noch den Beſitz zum Zwecke zu machen,

ſondern beide auf ſein wahres Bedürfniß, auf ſeine Lebenserhaltung, und dadurch auf ſeine Perſönlichkeit, als den Endzweck, zu beziehen.

Nicht alſo das ungleiche Maaß der Ausübung Einer und derſelben Maxime, (z. B. das Seine zu brauchen,) ſondern die Ungleichartigkeit und Entgegengeſetztheit der Maximen ſelbſt, unterſcheidet die Tugend vom Laſter; und das ſo genannte Mittlere zwiſchen zwei Laſtern giebt einen ganz irrigen Begriff von der Tugend.

Es heißt: Man ſolle keiner Sache zu viel oder zu wenig thun. Was heißt: zu viel thun? Antwort: Mehr, als gut iſt. Was heißt: zu wenig thun? Antw.: Weniger, als gut iſt. Was heißt: Ich ſoll? Antw.: Es iſt nicht gut, mehr oder weniger zu thun, als gut iſt. — Die Armſeligkeit dieſes Princips, (des Mittelweges zwiſchen zwei Laſtern,) fällt in die Augen, wenn man eine Regel für die Willkühr, eine Definition der Pflicht, des Guten, Böſen u. ſ. w., daraus abnehmen will; denn es läuft alles auf Tautologie hinaus.

Hieraus laſſen ſich die klaſſiſchen Formeln beurtheilen: Medio tutiſſimus ibis; Omne nimium vertitur in vitium; Eſt modus in rebus, ſunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit conſiſtere rectum; Medium tenuere beati; Inſani ſapiens *) nomen ha-

*) Sapiens bedeutet hier, wenn man den Dichter keinen Unſinn ſagen laſſen will, nur den geſcheidten Mann, (Prudens,) der ſich nicht

beat; Allzu viel iſt ungeſund; Die Mittelſtraße iſt golden; u. ſ. w. Als Principien der Willkühr zur Beurtheilung deſſen, was ſittlich oder unſittlich ſey, ſind ſie ganz unbrauchbar, weil ſie keine beſtimmten Regeln an die Hand geben. Denn wer ſoll dieſes Mittlere zwiſchen den zwei äußern Enden angeben? und was iſt denn dieſes Mittlere eigentlich? Will man es durch Ablaſſen und Zugeben heraus bringen, ſo möchte das Mittlere wohl ſo verſchieden ausfallen, als es verſchiedene individuelle Gemüthsſtimmungen giebt.

Man kann daher die Tugend auch nicht erklären: durch eine über die Zweckmäßigkeit hinaus gehende, oder unter der Schicklichkeit bleibende Ausübung gewiſſer Abſichten; z. B.: Verſchwendung ſey das Uebermaaß, (Exceſſus,) oder Geitz ſey der Mangel, (Defectus,) im Gebrauche des Seinigen. Der Grad iſt hier nicht beſtimmt, welches doch geſchehen muß, wenn man wiſſen will, ob das Betragen pflichtmäßig ſey oder nicht. Die genaue Beſtimmung erfordert aber eine Regel.

phantaſtiſch Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu dieſem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert; denn dieſe Forderung überſteigt die menſchlichen Kräfte und bringt Unſinn, (Phantaſterei,) in das Tugend-Princip. — Man muß alſo ſolche Formeln ſelbſt erſt durch ein Princip beſtimmen, ſie können mir an ſich nicht ſelbſt für ſittliche Grundregeln gelten.

## C.

## Die ethiſchen Pflichten müſſen nicht nach dem Vermögen, ſie zu erfüllen, ſondern das ſittliche Vermögen muß nach dem unbedingt-gebietenden Geſetze geſchätzt werden.

Man fragt: wie groß das Vermögen des Menſchen ſey, moraliſch zu handeln; und um dieſes zu beantworten, kann man ſich entweder in der Erfahrung umſehen oder auch die Vernunft ſelbſt befragen. — Die Empiriſten ſagen: Wir müſſen die Menſchen nehmen, wie ſie ſind, mithin nach der Erkenntniß, die wir uns von ihnen durch Umgang und Erfahrung erwerben können. Wie viel Vermögen, ſittlich zu handeln, wir ihnen beizulegen durch unſre Welt- und Menſchenkenntniß angeleitet werden, ſo viel haben ſie auch, und nicht mehr und nicht weniger. Nun kann von niemanden mehr verlangt werden, als er zu leiſten vermögend iſt, (Ultra poſſe nemo obligatur,) mithin hat auch niemand mehr und größere Pflichten, als er Vermögen hat, dem Geſetze Genüge zu leiſten.

Dies klingt ſo ganz artig, iſt auch eben nicht ſo ganz verwerflich; nur unbeſtimmt und gar leicht zur unſittlichen Sicherheit und Sorgloſigkeit verleitend.

Wollen wir die Pflichten nach dem Vermögen, das der Menſch ſich ſelbſt oder Andere ihm beilegen, ſchätzen, ſo wird der Menſch, wenn es auf die Pflicht ankommt, ſich ſo wenig Vermögen als möglich zuſchreiben; er wird

ſtets ſeine Schwachheit vorſchützen, und es wird ihm auch nicht an Scharfſichtigkeit fehlen, immer ſolche äußere oder innere Urſachen aufzuſuchen, die es ihm, nach ſeinem Vorgeben, unmöglich machten, anders zu handeln, als er handelte.

Es iſt aber der Empirismus in der Beſtimmung des ſittlichen Vermögens und die Ausflucht, ſeine Unthat, unter dem Schimmer unvermeidlicher Schwäche, zu beſchönigen, ganz nichtig, wenn man die Vernunft befragt.

Wenn die Vernunft uns einem Geſetze unterwirft und eine Pflicht auflegt, ſo ſchreibt ſie uns auch das Vermögen zu, dem Geſetze und der Pflicht zu genügen. Nach dem Geſetze heißt es: Du ſollſt ſo und ſo ſeyn, dieſes und dieſes Vermögen haben; mithin, wenn du es nicht haſt, ſo ſollſt du es dir erwerben. Du ſollſt alſo dein Vermögen, dem Geſetze zu genügen, nicht ſchätzen nach dem, das du haſt, ſondern nach dem, das du haben ſollſt. Wie die Idee der Menſchheit dich dir darſtellt, daß du ſeyn ſollſt, (alſo nach deiner rationalen Kenntniß von dir,) ſo groß ſoll auch das Vermögen ſeyn, deſſen Erwerb du dir zum Zwecke ſetzſt. Wie weit du es hierin bringen könneſt, ſollſt und kannſt du nicht beſtimmen, eben weil es Angelegenheit der Freiheit iſt, welche in ihrem Fortſchritte keine Grenzen anerkennt.

Das ſittliche Vermögen muß alſo nach dem Geſetze geſchätzt werden. Wohin uns das zu ſtreben befiehlt, dahin reichend müſſen wir auch unſer Vermögen ſchätzen:

Digitized by Google

und zwar iſt dieſe Schätzung praktiſch; d. h.: weil wir uns für vermögend halten, dem Geſetze, in einem unendlichen Fortſchritte moraliſcher Vollkommenheit, zu genügen, ſo ſollen wir auch ſofort dieſer Schätzung gemäß handeln.

Was alſo der Menſch ſittlich vermag, ſoll er nicht aus der empiriſchen Kenntniß ſeines Vermögens, ſondern aus der rationalen Vorſtellung des Geſetzes abnehmen. Nicht die Erfahrung ſoll uns lehren, was Tugend ſey und wie weit wir es in ihr bringen können, ſondern die Vernunft, indem ſie uns das Geſetz der Freiheit, mithin auch unſre Freiheit ſelbſt, d. i.: das Vermögen, dem Geſetze zu folgen und die aus ihm ergehenden Pflichten zu erfüllen, ankündigt. Wer ſich bewußt iſt, unter dem Geſetze der Freiheit zu ſtehen, iſt ſich auch eben dadurch bewußt, daß er das Vermögen habe, ſich das Geſetz zum Geſetze zu machen und aus dieſer Maxime zu handeln.

Wie groß ſind alſo die Pflichten, welche der Menſch hat? Etwa ſo groß, als er ſich das Vermögen beilegt, ſie erfüllen zu können? Nein. Es kommt nicht darauf an, wie vermögend er ſich zu ſeyn dünke oder nicht, ſondern: welche Pflichten ihm das Geſetz auferlegt, die ſoll er auch erfüllen, mithin ſich dazu vermögend ſchätzen.

---

Die drei, (No. A, B und C,) erörterten Maximen, oder allgemeinen Grundſätze, die Tugendlehre wiſ-

ſenſchaftlich zu behandeln, ſind alſo:

A. Für eine jede Pflicht giebt es auch nur einen einzigen Grund der Verpflichtung oder Beweis, daß ſie Pflicht ſey.

B. Der Unterſchied der Tugend vom Laſter beſteht in der Entgegenſetzung der Maximen. Die Maxime des Laſters iſt das Widerſpiel der Maxime der Tugend.

C. Wie groß das ſittliche Vermögen ſey, was mithin Pflicht und Pflichterfüllung, (Tugend,) ſey, wird durch's Geſetz beſtimmt, indem es ſagt, wie die Menſchen beſchaffen ſeyn ſollen.

Dieſen Principien der wiſſenſchaftlichen Behandlung der Tugendlehre ſetzten die Alten folgende Sprüche, (Apophthegmata,) entgegen:

A. Es iſt nur Eine Tugend und nur Ein Laſter.

(Es giebt für jede Pflicht zwar nur Einen Beweis, auch giebt es der Form, der Geſinnung, nach, nur Eine Tugend; aber der Materie nach giebt es mehrere Tugenden, weil es mehrere Zwecke geben kann, die man erreichen ſoll.)

B. Tugend iſt die Beobachtung der Mittelſtraße zwiſchen entgegen geſetzten Laſtern.

(Iſt falſch, weil die Maxime der Tugend der Maxime des Laſters entgegen geſetzt iſt und beide nicht zugleich in einem Subjekte Statt finden können. Zwiſchen ihnen giebt es kein Mittel; ſondern die

Digitized by Google

Gesinnung kann nur seyn entweder tugendhaft oder lasterhaft.

C. Tugend muß, gleich der Klugheit, der Erfahrung abgelernt werden.

(Auch falsch. Erfahrung kann nicht lehren, was Tugend sey, sondern allein die Vernunft. Denn die Tugend beruht auf dem Bewußtseyn und der Handlung nach allgemeinen und gewissen Gesetzen, welche für die freie Willkühr gegeben werden; die Erfahrung aber lehrt uns weder, was Freiheit sey, noch giebt sie uns auch Allgemeinheit und apodiktische Gewißheit.)

## Von der Tugend überhaupt.

Wir können die Stärke überhaupt nicht anders schätzen, als durch die Größe der Hindernisse, welche von ihr überwunden werden. So schätzen wir auch die moralische Stärke ebenfalls durch die Größe der Neigungen, welche durch sie überwältigt werden. Die Neigungen sind Hindernisse, welche der Mensch sich selbst schafft, deren Ueberwindung ist also ein Zwang des Menschen gegen sich selbst.

Aber, obwohl wir die Tugend als eine moralische Stärke des Willens denken, so erschöpft dieses doch nicht den Begriff von derselben, denn eben solche Stärke könnte auch einem durch keine Neigungen gereizten und versuchten, mithin das Gesetz seines Willens gern erfüllen-

Digitized by Google

den, heiligen und übermenſchlichen Weſen zukommen. Um alſo den Begriff der Tugend nach ſeinen weſentlichen Merkmahlen zu erörtern, muß man Folgendes merken:

1. Tugend iſt moraliſche Stärke des Willens, nicht aber eines jeden ſittlichen Weſens, ſondern
2. des Menſchen, d. i.: eines Weſens, in welchem ſinnliche Antriebe dem Geſetze des Willens entgegen wirken, deſſen Wille folglich kein heiliger, ſondern ein ſolcher iſt, welcher mit Hinderniſſen zu kämpfen hat. Die Stärke des Menſchen beſteht alſo:
3. in der Befolgung ſeiner Pflicht, mithin einer Handlung, die der Menſch von Natur nicht ſelbſt und gern will, ſondern wozu er
4. einer moraliſchen Nöthigung, d. i.: einer ſolchen bedarf, die aus ſeiner eignen geſetzgebenden Vernunft ergeht, indem dieſe die empiriſch-beſtimmbare Willkühr afficiert, und ſich
5. zu einer das Geſetz ausführenden Gewalt ſelbſt konſtituirt.

Die Vernunft giebt nämlich nicht bloß die Regel oder das Geſetz für die Willkühr, ſondern ſie tritt auch zugleich mit dem Anſehen und der Gewalt eines Vollziehers auf, indem ſie die Selbſtſucht und den Eigendünkel innerlich thätlich niederſchlägt, die Empfänglichkeit des Gemüths für ſich und ihr Geſetz ſtimmt und durch innern Zwang ihrer Regel Effekt giebt. Sie iſt es aber ſelbſt, welche ſich

Digitized by Google

zu einer ausführenden Macht konstituirt, folglich ihr Ansehen nicht von irgend etwas Anderm und Aeußerm entlehnt.

---

Von dieser also erörterten Tugend, der Form nach, kann man nicht sagen: daß, sie zu haben oder zu erwerben, selbst Pflicht sey: sie ist vielmehr das Princip aller Verpflichtung, eine sich ursprünglich durch Vernunft ankündigende, gebietende und verpflichtende Idee; sie begleitet selbst ihr Gebot mit einem sittlichen, d. i.: nach Gesetzen der innern Freiheit möglichen, Zwange, und gründet auf solche Art erst Pflichten. Zu dieser Tugend, als einer gesetzgebenden Idee, verpflichtet seyn, würde daher so viel heißen, als: zur Pflicht verpflichtet seyn, zu dem verpflichtet seyn, was nur als die Quelle und das Princip der Möglichkeit aller Verpflichtung gedacht werden kann.

Daß aber zur Tugend Stärke gehöre, folgt daraus, daß sie nöthigt, zwingt, unwiderstehlich seyn will. Den Grad dieser Stärke schätzen wir durch die Größe der Hindernisse, die der Mensch sich durch seine Neigungen selbst schafft. Diese Neigungen fließen auf die Willkühr ein, welche sie in ihre Maxime dem Gesetze zuwider aufnimmt, woraus die gesetzwidrigen Gesinnungen entspringen, welche wiederum die Laster gebären, als diejenigen Ungeheuer, welche derselbe Mensch, durch die Idee der Tugend befehligt, zu bekämpfen hat.

Digitized by Google

Die Tugend, als ſittliche Stärke und Tapferkeit gegen den Andrang der Neigungen, (Fortitudo moralis,) iſt auch die einzig wahre und größte Kriegsehre des Menſchen; denn hier zeigt er Stärke durch Freiheit, ſittliche Ideen und Grundſätze.

Dieſe Tugend iſt auch die eigentliche praktiſche Weisheit; denn ſie hat nicht bloß die Idee von dem, was Endzweck des Daſeyns der Menſchen auf Erden iſt, ſondern dieſe Idee iſt auch in dem Tugendhaften, eben weil er tugendhaft iſt, praktiſch, d. i.: ein die Willkühr zu allen Handlungen, welche jenen Endzweck herbei führen können, beſtimmender Grund. Der Tugendhafte kennt nicht bloß den Endzweck der Menſchheit, ſondern er macht ihn auch zu dem ſeinigen.

Im Beſitze dieſer Tugend iſt der Menſch allein frei; denn ſie iſt das Bewußtſeyn eines eignen, das Geſetz gebenden und es auch ausführenden, Willens: geſund; denn wenn Geſundheit des Körpers im Gleichgewichte aller körperlichen Kräfte des Menſchen beſteht, ſo beſteht die Geſundheit des Gemüths überhaupt im Gleichgewichte aller Vermögen deſſelben; nun kommen ſie aber eben dadurch in eine geſetzmäßige und harmoniſche Thätigkeit, daß ſie ſämmtlich einem einigen Princip und oberſten Zwecke untergeordnet werden, welche eben die Tugend bewirkt, folglich befindet ſich der Tugendhafte im Zuſtande der Geſundheit oder des Gleichgewichts und der Einheit im freien Gebrauche aller Gemüthskräfte. Der Tu-

Digitized by Google

gendhafte iſt auch reich; denn er kann nicht durch Zufall oder Schickſal einbüßen, weil er ſich ſelbſt beſitzt und der Tugendhafte ſeine Tugend nicht verlieren kann.

---

Die Würde und Realität der Geſetzgebung für die Menſchen, (der Anthroponomie,) kann durch die Menſchenkunde, (Anthropologie,) nichts verlieren. Man mag immerhin, ſich ſtützend auf Menſchenkunde, welche aus bloßen Erfahrungserkenntniſſen hervor geht, und nur zeigt, was die Menſchen geweſen ſind, jetzt ſind oder vermuthlich künftig ſeyn werden, Beiſpiele des Widerſpiels von dem, was die Menſchen ſeyn ſollen, anführen; ſo hebt dies doch die Geſetze nicht auf, welche von der unbedingt-geſetzgebenden Vernunft aufgeſtellt werden, und ſchwächen die Würde und Hochpreiſungen nicht, die das Ideal der Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit betreffen. Was die Menſchen nicht ſind, das ſollen ſie werden, und die Idee der Tugend und des Endzwecks der Menſchheit hört nicht auf, verpflichtend zu ſeyn, wenn in der ganzen Geſchichte der Menſchen auch kein Beiſpiel jener Idee angemeſſen erfunden werden ſollte.

Wenn wir ſagen: die Tugend ſey verdienſtlich und einer Belohnung würdig; ſo wird ſie in Beziehung auf den Menſchen, nicht aber in Beziehung auf das Geſetz gedacht. Der Menſch, als ein ſinnliches,

Digitized by Google

unter dem Zwange ſtehendes Weſen, iſt einer doppelten Nöthigung fähig: von innen und von außen. Handlungen, die unter keiner Rechtspflicht, mithin unter keinem äußern Zwange ſtehen, wozu ſich aber doch der Menſch ſelbſt nöthigt, heißen in ſo fern verdienſtlich, als ſie mehr leiſten, als durch das Rechtsgeſetz nothwendig iſt. Der Menſch erhält durch eine ſolche Handlung auch mehr ſittlichen Werth, als er haben würde, wenn er ſich bloß dem Rechte fügte; mithin auch einen Anſpruch auf größeres Wohlſeyn, als ihm zukäme, wenn er ein bloß rechtlicher Menſch wäre: aber dieſe Verdienſtlichkeit und Belohnungswürdigkeit finden nur Statt, wenn ich ihn aus dem Standpunkte eines Menſchen, als eines ſinnlich-afficirten, bedürftigen und unter dem innern nicht minder wie unter dem äußern Zwange ſtehenden Weſens, betrachte. Beziehe ich aber eben die Tugend auf das Geſetz, ſo hat ſie keinen Zweck außer ſich, wie der tugendhafte, aber zugleich ſinnlich-gereizte und bedürftige Menſch, ſondern iſt für ſich ſelbſt Zweck; ſie ſieht daher auch nicht nach einem Lohne aus, wie der ſein Wohlſeyn begehrende Menſch, welcher, indem er ſittlich handelt, ſich doch bewußt iſt, daß er des Wohlſeyns nicht unwürdig ſey, mithin ſeine Begehrung des Wohlſeyns nicht für unſittlich, ja, die Erfüllung derſelben dem Sittengeſetze für angemeſſen, und deßwegen als etwas anſehen kann, das er erwarten dürfe; die Tugend aber in Beziehung auf das Geſetz iſt ihr eigner Lohn. Betrachtet ſich alſo der Menſch

Digitized by Google

als ein Wesen, dessen eigner Wille gesetzgebend und die Willkühr bestimmend ist, so findet vor diesem Gesetze weder Verdienst noch Belohnung Statt; sondern wie der eigne gesetzgebende Wille sich selbst Zweck ist, so ist er sich auch im Bewußtseyn, die Willkühr bestimmt haben, selbst genug.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, besitzt den Menschen, nicht besitzt der Mensch die Tugend; denn sie ist die Denkungsart, welche über Alles, was den Menschen angeht, verfügt. Es giebt nichts in dem Menschen, welches die Tugend, als ein Eigenthum, in Besitz haben könnte; denn die Tugend ist eigentlich nichts anderes, als die sich Gesetz gebende und Zweck bestimmende Freiheit.

Mehrere Tugenden, (der Materie nach,) sind nichts anderes, als verschiedene moralische Gegenstände, auf welche der aus dem einigen Princip der Tugend handelnde Wille sich leitet. Mehrere Laster sind verschiedene moralische Gegenstände, auf welche die aus dem einigen Princip der gesetzwidrigen Gesinnung handelnde Willkühr geleitet wird. Die Tugenden, (der Materie nach,) sind die Geburt der Tugend, (der Form nach;) die Laster der Materie nach sind die Brut des Lasters der Form nach, d. h.: der gesetzwidrigen Gesinnung.

---

Digitized by Google

## Begriff einer Aesthetik der Sitten, und von der Möglichkeit, daß die Vernunft die Herrschaft über die Neigungen gewinnen könne.

Aesthetik der Sitten ist die Lehre von der subjektiven Darstellung der objektiv-praktischen Begriffe: nicht, als wenn sich die Ideen der Sittlichkeit unter sinnliche Anschauung bringen ließen, denn das ist unmöglich; sondern nur, um anzugeben, was die Ideen für einen Eindruck auf das Gefühl, wie die nöthigende Kraft, welche das moralische Gesetz begleitet, ihre Wirksamkeit empfindbar mache. — Alle moralische Begriffe haben nämlich durch ihre bloße Vorstellung eine Macht auf das Gefühl, in diesem Subjekte mehr, in dem andern weniger, aber doch immer in derselben Art; so daß die sittliche Vorstellung, als Ursache, die ihr korrespondirende Empfindung, als Wirkung, herbei führt. Das Moralisch-Böse erregt durch seine Vorstellung Abneigung, Ekel, Grauen, Erschütterung, Erschlaffung; das Moralisch-Gute hingegen, Zuneigung, Reiz, Erhebung, Stärkung: jene begleitenden Gefühle des Guten versinnlichen den gesetzgebenden Willen, (stellen die Wirksamkeit seiner Kraft im Gefühle dar;) diese begleitenden Gefühle des Bösen versinnlichen den moralischen Widerwillen.

Weil nun die sinnliche Anreitzung nur auf sich selbst fußt, hingegen die Vernunft, außer dem, daß sie Gesetz giebt, auch noch eine nöthigende Kraft hat, ihre Wirk-

Digitized by Google

ſamkeit empfindbar macht, und zwar nicht allein durch angenehme, erhebende und ſtärkende Gefühle, ſondern auch durch unangenehme, niederſchlagende und erſchlaffende, welche ſie dem andringenden Sinnenhange entgegen ſtellt; ſo iſt es ihr dadurch möglich, der bloß ſinnlichen, allein auf ſich fußenden und durch ſich wirkenden, Anreizung den Vorrang abzugewinnen. Die Sinnenneigung iſt iſolirt und ſteht für ſich allein; hingegen das moraliſch-gewirkte Gefühl hat außer der Richtung, die es als bloßes Gefühl hat, auch noch die Vorſtellung des Geſetzes für ſich, wovon es eben die Wirkung iſt, und dadurch iſt es auch der Vernunft möglich, die Naturneigung zu überwiegen. Denn wäre dies nicht, ſo müßte es unbegreiflich ſcheinen, wie eine bloße Vernunftvorſtellung, die ſich ſpäterhin entwickelt, den Naturhang, der ſich früh entwickelt und viel Stärke gewinnt, dennoch allmählig unterjochen und zu ihren Zwecken beugen könne.

Dadurch alſo, daß das menſchliche Gemüth ein Vermögen enthält, die Metaphyſik der Sitten, (d h.: die erhabenen reinen praktiſchen Vernunftbegriffe,) ſubjektiv darzuſtellen, wodurch alſo die Vernunft ihre Macht auf das Gefühl äußern, die ihren praktiſchen Begriffen entſprechenden Empfindungen erregen, Ekel und Grauen oder Wonne und Erhebung bewirken kann, wird es der Freiheit möglich, über die Natur Meiſter zu werden.

Digitized by Google

## XIV.

### Vom Princip der Abſonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Die Sittenlehre überhaupt zerfällt in die Rechtslehre und Tugendlehre. Der Grund dieſer Eintheilung iſt die Freiheit nach ihrem Verhältniſſe, durch welches ſie entweder eine äußere oder innere iſt, (im Verhältniſſe zu Andern oder zu ſich ſelbſt ſteht,) mithin die Eintheilung der Pflichten in die der äußern und die der innern Freiheit nothwendig macht. Die Pflichten der innern Freiheit ſind allein ethiſch, (nicht juridiſch.)

Die Tugendlehre ſondert ſich alſo dadurch von der Rechtslehre ab, daß ſie nur für die innere Freiheit Geſetze und Pflichten vorſchreibt.

Die innere Freiheit iſt die Bedingung aller Tugendpflicht; denn Tugendpflicht iſt die ſittliche Nothwendigkeit, ſich einen Zweck zu ſetzen: einen Zweck kann man ſich nur ſelbſt ſetzen, mithin nur dadurch, daß man erſte Urſache des Setzens ſey. Soll man unbedingte Urſache, (Urheber,) des Setzens ſeyn, ſo muß, wenn das Setzen einem Geſetze unterworfen wird, das Geſetz nicht Geſetz eines Andern ſeyn oder als fremder Wille an den Handelnden ergehen; es muß alſo das Geſetz eignes Geſetz des Setzenden ſelbſt ſeyn. Der Actus, durch welchen der Setzende ſich in ſeinem Setzen, (in der Beſtimmung ſeines Zwecks,) dem Geſetze unterwirft, und nur das ſich

Digitized by Google

zum Zwecke macht, was zum Zwecke zu haben, allgemeines Geſetz ſeyn kann, und darum auch Zweck ſeyn ſoll; kann daher auch nur ein unbedingt-ſelbſtthätiger Actus ſeyn. Da man nun keinen Zweck haben kann, ohne ſich ihn ſelbſt zu ſetzen, die Tugendpflicht aber gerade auf das Setzen und Bewirken eines ſittlich-nothwendigen Zwecks beſteht, ſo iſt ſie ohne innere Freiheit gar nicht möglich.

Wie alſo das Gewiſſen die ſubjektive Bedingung der Möglichkeit aller Pflicht iſt: ſo iſt die innere Freiheit die ſubjektive Bedingung der Möglichkeit aller Tugendpflicht. Dieſe Erkenntniß gehört alſo zum vorbereitenden Theile, (Discurſus praeliminaris,) der Tugendlehre.

## Anmerkung.

### Von der Tugendlehre nach dem Princip der innern Freiheit.

Fertigkeit, (Habitus,) iſt als Leichtigkeit, zu handeln, eine ſubjektive Vollkommenheit der Willkühr. Sie iſt entweder eine natürliche oder moraliſche, (freie,) Fertigkeit. Jene beruht auf Angewöhnung, (Aſſuetudo,) und iſt eine der Willkühr durch öfters wiederhohlte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit des Handelns; dieſe hingegen beruht auf der Freiheit, und iſt eine Fertigkeit, nicht der Willkühr, ſondern des Willens, ſich durch die Vorſtellung des Geſetzes im Handeln zu beſtimmen.

Digitized by Google

Tugend ist also nicht eine Fertigkeit der Willkühr durch Gewohnheit, sondern eine Fertigkeit des Willens, (d. h.: des mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein gesetzgebenden Begehrungsvermögens,) in freien gesetzmäßigen Handlungen sich durch die bloße Idee des Gesetzes zu bestimmen. Diese letztere Beschaffenheit des Willens gehört also allein zur Tugend. Man kann also die Tugend auch so definiren: sie sey die freie, (durch sittliches Handeln erworbene,) Fertigkeit, sich durch die bloße Achtung gegen das Gesetz zum Handeln zu bestimmen. Es gehört also wesentlich zur Tugend, daß die Fertigkeit eine freie, und keine bloß mechanische, (Angewöhnung,) sey.

Es soll aber diese Fertigkeit aus der innern Freiheit hervor gehen; zur innern Freiheit gehört aber:

1. Seiner selbst in einem gegebenen Falle Meister zu seyn, (Animus sui compos.) Nüchternheit, Besonnenheit, Geistesgegenwart;
2. Ueber sich selbst Herr zu seyn, (Imperium in semetipsum,) d. i.: seine Affekten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen.

Wer seiner selbst mächtig ist, hat die innere Qualität, auch seine Affekten beherrschen zu können: doch ist dies Letztere mit dem Erstern nicht einerlei; denn seiner selbst Meister kann man seyn, wenn man durch keine Affekten gereizt, mithin auch gar nicht in die Nothwendigkeit gesetzt wird, sie zu zähmen.

Digitized by Google

Die Gemüthsart in dieſen beiden Zuſtänden iſt edel, (Indoles erecta,) im entgegen geſetzten Falle aber unedel, (abiecta, ſerva.)

## XV.

### Zur Tugend wird erfordert die Herrſchaft über ſich ſelbſt.

Affekten und Leidenſchaften ſind weſentlich von einander unterſchieden. Jene beziehen ſich auf's Gefühl, dieſe gehören dem Begehrungsvermögen an. Die Affekten gehören zum Gefühle, das vor der Ueberlegung vorher geht und dieſe ſelbſt entweder unmöglich macht oder doch ſehr erſchwert. Sie ſind ſtürmiſch, unvorſätzlich und blind. Daher heißt der Affekt, (als Andrang des Gefühls,) jäh oder jach, (Animus praeceps,) und die Vernunft ſagt durch den Tugendbegriff: man ſolle ſich faſſen, (gleichſam im Sturze aufgreifen und halten.) Der Affekt, als diejenige Bewegung des Gemüths, welche es unvermögend macht, freie Ueberlegung der Grundſätze anzuſtellen und ſich darnach zu beſtimmen, mithin als Schwäche im Gebrauche des Verſtandes, verbunden mit einer Stärke der Gemüthsbewegung, iſt nur eine Untugend, etwas Kindiſches und Schwaches, was mit dem beſten Willen gar wohl zuſammen beſtehen kann, und das einzige Gute hat, daß der Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affekte, z. B. der Unwille

als Zorn, verſchwiſtert ſich daher nicht ſo ſehr mit dem Laſter als die Leidenſchaft.

Die Leidenſchaft gehört zum Begehrungsvermögen und iſt die zur bleibenden Neigung gewordene ſinnliche Begierde, z. B. der Haß oder die Rachbegier im Gegenſatze des Zorns. Sie iſt anhaltend und überlegend; iſt eine Neigung, welche alle Beſtimmbarkeit der Willkühr durch Grundſätze erſchwert oder unmöglich macht. Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läßt Ueberlegung, und verſtattet dem Gemüthe, ſich darüber Grundſätze zu machen, und ſo, wenn die Neigung auf das Geſetzwidrige fällt, über ihr zu brüten, ſie tief zu wurzeln, und das Böſe dadurch als vorſätzlich in eine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böſe, d. i.: ein wahres Laſter, als die Brut einer geſetzwidrigen Geſinnung, iſt. S. §. 36.

Im Affekte fühlt man, in der Leidenſchaft begehrt man: der Affekt iſt blind, ſtürmiſch und unvorſätzlich; die Leidenſchaft iſt nachdenkend, anhaltend und überlegend. Der Affekt erſchwert oder zerſtört die Ueberlegung der Grundſätze; die Leidenſchaft erſchwert oder zerſtört die Beſtimmbarkeit der Willkühr durch Geſetze. Im Affekte wird die Freiheit nur gehemmt, aber in der Leidenſchaft wird ſie aufgehoben. Der Affekt iſt Schwäche im Gebrauche des Verſtandes und Stärke der Gemüthsbewegung, und kann mit einem guten Willen beſtehen; aber die Leidenſchaft gebraucht den Verſtand, brütet ſogar

Grundſätze, und beſteht nur mit einem böſen Willen. S. Kr. d. Urtheilskr., S. 121.

Die Tugend alſo, ſofern ſie auf innere Freiheit gegründet iſt, enthält nicht allein die Pflicht der Apathie, d. i.: das Verbot, ſich von ſeinen Gefühlen und Neigungen nicht beherrſchen zu laſſen, ſondern auch die Pflicht der Autokratie, d. i.: das bejahende Gebot der Herrſchaft über ſich ſelbſt, mithin alle ſeine Vermögen und Neigungen unter ſeine Vernunftgewalt zu bringen. Denn wenn die Vernunft, außer dem, daß ſie unabhängig von Gefühlen und Neigungen macht, nicht auch noch die Zügel der Regierung über ſie in die Hände nimmt, ſo ſpielen jene den Meiſter über den Menſchen.

## XVI.

## Zur Tugend wird Apathie, als Stärke betrachtet, nothwendig voraus geſetzt.

**Affektloſigkeit**, (Apatheia, Phlegma in ſignificatu bono,) muß von **Gefühlloſigkeit**, (Apatheia, Phlegma in ſignificatu malo,) unterſchieden werden. Dieſe iſt ſubjektive Gleichgültigkeit, (Indifferentia pathologica,) in Anſehung der Gegenſtände der Willkühr und Schwäche; jene iſt die den Einfluß der Gefühle durch unwandelbare Befolgung ſeiner ſittlichen Grundſätze abhaltende Gemüthsſtimmung und als ſittlich bewirkte Unabhängigkeit von Gefühlen, (Apatheia moralis,) wahre Stärke. Denn die Gefühle aus ſinnli-

chen Eindrücken verlieren ihren Einfluß auf das Moraliſche nur dadurch, daß die Achtung gegen das Geſetz über ſie insgeſammt mächtiger wird.

Aller Affekt, als ſtürmiſche Gemüthsbewegung, er mag durch einen ſinnlichen oder ſittlichen Gegenſtand erregt werden, verträgt ſich nicht mit der ſittlichen Freiheit des Handelns. Man rühmt zwar die Idee des Guten mit Affekt, d. i.: wenn man den lebhaften Antheil am Guten bis zum Affekte ſteigen oder vielmehr ausarten läßt, unter dem Titel des Enthuſiasmus, und pflegt dieſen für moraliſche Stärke auszugeben: allein aller Affekt an ſich, iſt, als zur Sinnlichkeit gehörend, blind, entweder in der Wahl ſeines Zwecks, oder doch, wenn der Zweck auch durch Vernunft gegeben worden iſt, in der Ausführung deſſelben; denn er macht uns eben unvermögend, eine freie Ueberlegung der Grundſätze anzuſtellen und uns darnach zu beſtimmen. Nun gehört es aber zur Tugend, daß das Gemüth in Ruhe ſey, um mit einer überlegten und feſten Entſchließung ihr Geſetz in Ausübung zu bringen, und je weiter der Menſch es hierin bringt, deſto ſtärker iſt ſeine Tugend; folglich iſt der Enthuſiasmus, ſelbſt für das Gute, mehr die ſcheinbare Stärke eines Fieberkranken, als die des Zuſtandes der Geſundheit im moraliſchen Leben. Wie die Tugend, durch freie Ueberlegung der Grundſätze ausgeübt, die ſittliche Entſchließung immer mehr ſtärkt und einen bleibenden Zuſtand des Gleichgewichts aller Gemüthskräfte herbei

Digitized by Google

führt: ſo iſt der Affekt, ſelbſt wenn er durch die Vorſtellung des Guten aufgeregt wird, nur eine augenblicklich-glänzende Erſcheinung, die ſchnell aufglänzt und eben ſo ſchnell wieder verliſcht, und das Ende dieſer Rüttelung durch das Spiel der Affekten iſt Erſchlaffung und Mattigkeit, wie alle Folgen aus der Zerrüttung des Gleichgewichts der Gemüthskräfte.

Der Tugendhafte iſt daher kein Enthuſiaſt, ſelbſt für ſeine Tugend nicht, ſondern affektlos geht er ſeinen unwandelbaren Grundſätzen mit ruhiger Ueberlegung und feſter Entſchloſſenheit nach, und die bleibende Stimmung ſeines Gemüths iſt Achtung gegen das Geſetz und ein durch reine Vernunft motivirtes Wohlgefallen am pflichtmäßigen Beſtreben aus Pflicht.

Wenn man für die Tugendausübungen ſogar Mäßigung zu empfehlen pflegt, ſo kann man auch wohl nichts anderes im Sinne haben, als dieſes: daß von ihrer Ausübung aller Affekt, alle durch die Vorſtellung des Guten aufgeregte ſtürmiſche Gemüthsbewegung, entfernt ſeyn ſolle. Dahin gehört der Denkſpruch: Inſani ſapiens nomen habeat, aequus iniqui, — *ultra quam ſatis eſt*, virtutem ſi petat ipſam. *Hor.* Denn wenn man unter der Mäßigung in der Tugend nicht die Enthaltſamkeit vom Affekte in der Tugendübung verſteht, ſo iſt es ungereimt, zu wähnen, man könne auch wohl allzu weiſe, allzu tugendhaft ſeyn, gleich als wenn man ſagen wollte: ein Zirkel könne auch wohl zu rund oder eine ge-

Digitized by Google

rade Linie könne auch wohl zu gerade seyn. Von dem Tugendhaften schwebt uns ein Ideal vor, dem wir uns in's Unendliche nähern sollen, und es ist thöricht, zu meinen: man könne diesem Ideale auch wohl allzu nahe kommen.

Phantastisch-tugendhaft ist derjenige, welcher, durch Affekt verleitet, Unsinn in das Princip der Tugend bringt und den Begriff von derselben verfälscht. Die Tugend besteht in dem aufrichtigen und durch klare Grundsätze geleiteten Bestreben, das Sittengesetz um sein selbst willen zu beobachten. Die Vernunft hält uns hier ein Ideal vor, dem gleich zu seyn, zwar alle menschliche Kraft übersteigt, nicht aber, sich ihm in's Unendliche zu nähern, und gerade hierin besteht die menschliche Tugend. Das Gesetz verlangt also von uns nicht Tugendvollkommenheit, (Tugend in der Vollendung,) aber Annäherung zu derselben, so weit es uns nur immer möglich ist. Mißversteht man nun das Tugendgesetz, und fordert, statt der Annäherung zum Ideale, die Vollendung, als eine wirklich-erreichte; so bringt man Unsinn in das Princip der Tugend, d. h.: man verlangt etwas Unmögliches, denn man verlangt, das dasjenige, was nur durch einen unendlichen Fortschritt als erreichbar vorgestellt werden kann, in einem bestimmten Zeitpunkte erreicht seyn solle. Weil nun der Phantast nur Vollendung in der Tugend, (das Ideal,) für Tugend hält, so ist ihm jede Bestrebung, sich dem Gesetze zu weihen, noch keine

Digitized by Google

Tugend; und da er überall idealiſiren will, ſo muß er bei jedem Vorfalle anſtehen und mikrologiſch fragen: ob nun auch gerade dieſe That die allertugendhafteſte unter allen möglichen Thaten ſey. Da man aber über jede Handlung noch eine vollkommnere denken kann, ſo wird die minder vollkommene keinen Werth in ſeinen Augen haben. Dieſen ſeinen überſpannten, dem Princip und Begriffe der Tugend zuwider laufenden, Einbildungen gemäß kann er denn auch keine in Anſehung der Moralität gleichgültigen Dinge, (Adiaphora,) einräumen. — Ein in Anſehung der Moralität, (der ſittlichen Denkungsart,) gleichgültiges Ding iſt jedoch nicht ein ſolches, welches auf das Sittengeſetz in gar keiner Beziehung ſtünde, ſondern ein ſolches, welches durch das Sittengeſetz ſelbſt als etwas Erlaubtes, mithin der ſubjektiven Wahl Frei-geſtelltes, konſtituirt wird. Das Vernunftgeſetz iſt nämlich in Beziehung auf die möglichen Objekte der Willkühr entweder ein Gebot, oder Verbot, oder Erlaubnißgeſetz. Das Erlaubnißgeſetz iſt ein ſich ſelbſt einſchränkendes Gebot oder Verbot; die Sphäre desjenigen, dem kein Gebot oder Verbot entgegen ſteht, iſt die Sphäre des Erlaubnißgeſetzes. Alles alſo, was weder geboten noch verboten iſt, iſt erlaubt, und zwar von Geſetzes wegen. Das Geſetz will: daß Alles, was der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt, dem kein Imperativ entgegen ſteht, frei oder dem Belieben überlaſſen ſey. Die Freiheit nun, in wie fern ſie durch kein entgegen geſetztes Gebot oder Verbot eingeſchränkt iſt, iſt das

Digitized by Google

dem Erlaubnißgeſetze entſprechende Vermögen, nach Belieben zu thun oder zu laſſen. Der Beſtimmungsgrund zum Handeln liegt hier in dem bloßen Begehrungsvermögen des Subjekts, nicht in dem durch's Geſetz beſtimmten Objekte; und ſo ſoll es ſeyn, nach dem Geſetze. Die dem ſich ſelbſt Beſtimmungsgrund ſeyenden Begehrungsvermögen entſprechende Handlung iſt gleichgültig, d. h.: ihr Thun und Laſſen ſtanden im Belieben des Subjekts; aber ſie iſt doch nicht ohne alle Beziehung auf das Sittengeſetz, (mithin nicht gleichgültig in aller Abſicht, abſolute indifferens,) denn eben dieſes ſtatuirt dieſe Freiheit durch ein Erlaubnißgeſetz, d. h.: dadurch, daß es will: alles Thun und Laſſen, denen kein Gebot oder Verbot entgegen ſteht, ſollen der bloßen Willkühr überlaſſen ſeyn.

Wer nun die gleichgültigen Dinge, (die Sphäre des Erlaubten, eine durch einen entgegen ſtehenden Imperativ nicht eingeſchränkte Freiheit,) **nicht** einräumt, mithin dadurch der ſich ſchon von ſelbſt darbietenden Eintheilung der Sphäre der möglichen Objekte der Freiheit in das Gebotene, Verbotene und Erlaubte widerſpricht, und nur Gebote und Verbote, aber gar keine Erlaubniſſe geſtattet, folglich alle ſeine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln beſtreuet, und es nicht gleichgültig, (vor dem Geſetze erlaubt,) findet: ob ich mich mit Fleiſch oder Fiſch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt, nähre; ob ich, wenn ich ausgehe, den linken

Digitized by Google

oder rechten Fuß zuerſt vorſetze; und dergleichen: den nennt man mit Recht einen moraliſchen Pedanten oder Phantaſtiſch-Tugendhaften. Es iſt dies eine Mikrologie, die, wenn man ſie in die Tugendlehre aufnähme, die Herrſchaft derſelben zur Tyrannei machen würde.

## Anmerkung.

### Die Tugend iſt immer im Fortſchreiten, und hebt doch auch immer von vorne an.

Das Erſte folgt daraus, weil ſie, objektiv, (dem Geſetze und der Vernunftvorſtellung nach,) ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl ſich ihm beſtändig zu nähern, dennoch Pflicht iſt. Das Zweite gründet ſich, ſubjektiv, auf die mit Neigungen afficirte Natur des Menſchen; denn unter dem Einfluſſe derſelben kann ſich die Tugend mit ihren Ein Mahl für alle Mahl genommenen Maximen niemahls in Ruhe und Stillſtand ſetzen, weil ſie, wenn ſie nicht im Steigen iſt, unvermeidlich ſinkt. Denn ſittliche Maximen können nicht ſo, wie techniſche, auf Gewohnheit gegründet werden, (denn dies gehört zur phyſiſchen Beſchaffenheit ſeiner Willensbeſtimmung,) ſondern, ſelbſt wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, ſo würde das Subjekt damit die Freiheit in Nehmung der Maximen einbüßen, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht iſt.

## XVII.

## Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

In der Eintheilung hat man zuerſt darauf zu ſehen: welches der zu eintheilende Begriff ſey; welches hier die Sittenlehre überhaupt iſt: zweitens: welches das Principium der Eintheilung ſey; welches hier iſt: a. die Form der Geſetzgebung; b. die Materie derſelben; c. die Unterſcheidung des Materialen vom Formalen im Princip der Pflicht: drittens: welches die Eintheilungsglieder ſind, die ſich nach Maaßgebung des Eintheilungsgrundes ergeben. — Der Eintheilungsgrund, (Principium divisionis,) muß das Merkmahl oder die Bedingung enthalten, wodurch das eine Glied der Eintheilung vom andern ſpecifiſch unterſchieden wird.

### a. Eintheilung der Form der Geſetzgebung nach.

Die allgemeine Sittenlehre ſoll eingetheilt werden; es muß folglich das Principium der Eintheilung geſucht werden. Dieſes muß, was das Formale betrifft, alle Bedingungen, (Merkmahle,) enthalten, welche dazu dienen, den einen Theil der allgemeinen Sittenlehre, (die Tugendlehre,) von der Rechtslehre zu unterſcheiden, und zwar ſpecifiſch, der Form, d. i.: der Art der Geſetzgebung, nach. Dies geſchieht auf folgende Art:

Digitized by Google

1. Die Tugendgeſetzgebung unterſcheidet ſich von der Rechtsgeſetzgebung dadurch, daß jene eine innere iſt und ſchlechthin nicht äußerlich ſeyn kann, dieſe aber urſprünglich zwar auch eine innere iſt, aber doch auch eine äußere ſeyn kann; und hierauf, als eine ihr eigenthümliche Art, geſetzgebend und zwingend zu ſeyn, fußt ſie in ihrer Verpflichtung. Dagegen gehört es zur innern Möglichkeit der Tugendgeſetzgebung, daß ſie nur eine innere ſeyn könne; denn der Menſch ſoll ſich nach ihr durch die bloße Idee des Geſetzes, und zwar ſelbſt beſtimmen. Die Idee aber und die Selbſtbeſtimmung durch dieſelbe ſind etwas Schlechthin-Innerliches. Da dieſe Unterſcheidung nur die Art, wie Tugend und Recht geſetzgebend ſind, betrifft, ſo iſt das Princip der Eintheilung aus dem bloßen Formalen hergenommen. Tugendpflichten ſind alſo, in Anſehung der Form der Geſetzgebung, ſolche, für welche keine äußere Geſetzgebung Statt findet.

2. Beide verpflichten, ſo wohl die Rechtslehre als auch die Tugendlehre; Pflicht aber findet nur durch ein Geſetz Statt, und das Geſetz, welches die Pflicht gründet, heißt Pflichtgeſetz. Nun iſt das Geſetz entweder ein Rechts- oder ein Tugendgeſetz, mithin die Pflicht auch entweder eine Rechts- oder eine Tugendpflicht; und es fragt ſich: wodurch ſich das Rechtgeſetz von dem Tugendgeſetze unterſcheidet. Das Pflichtgeſetz des Rechts iſt ein Geſetz für die Handlungen, das Pflichtgeſetz der Tugend, (der Ethik, als innerer Geſetzgebung,) iſt ein Geſetz für die Maximen der Handlungen.

Digitized by Google

Das Rechtsgesetz bestimmt die äußere That mit mathematischer Genauigkeit nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, und zu der also bestimmten Handlung nöthigt es, im Falle der Weigerung, durch äußerlichen Zwang. Das Tugendgesetz bestimmt bloß die Regel, und will: daß man sie in seine Maxime aufnehmen solle, ohne nun zu bestimmen, wie oder wie viel in jedem Falle gethan werden müsse. Das Subjekt soll die Maxime haben, und nun in allen Fällen selbst beurtheilen: wie und wie viel es zur Bewirkung des vorgesetzten Zwecks thun könne und solle. Dagegen abstrahirt das Rechtsgesetz von der innern Denkungsart und sieht, als solches, bloß auf die äußere That.

3. Da das Pflichtgesetz des Rechts die Handlung selbst gebietet, so ist die Pflicht, welche hieraus ergeht, eine enge, d. h.: es hat die Willkühr nicht die geringste Freiheit, etwas ab oder zuzuthun. Aber da das Pflichtgesetz der Tugend nur die Maxime gebietet, mithin sich bloß im Allgemeinen, in der Angabe der Regel und des Zwecks überhaupt, hält, mithin das Besondere, das Wie und Wie viel in allen Umständen, unbestimmt läßt; so ist die Tugendpflicht eben deßwegen eine weite, d. i.: sie verstattet der Willkühr einen Spielraum, überläßt es ihrer Ueberlegung, wie und wie viel sie jedes Mahl für die Pflicht gemäß erkenne.

Es gehört zur Art, wie die Sittenlehre die Willkühr unter ihr Gesetz nimmt, ob sie ihr nämlich die Hand-

Digitized by Google

lung oder die Maxime der Handlung zur Pflicht macht; mithin betreffen dieſe Eintheilung und Unterſcheidung des Tugendgeſetzes vom Rechtsgeſetze bloß das Formale.

Es gehört ferner nur zur Art der Verpflichtung: ob die Pflicht eine weite oder eine enge ſey; mithin betrifft die Unterſcheidung derſelben in enge und weite Pflichten auch nur das Förmliche der ſittlichen Geſetzgebung.

### b. Eintheilung der Materie der Geſetzgebung nach.

Die ſittliche Geſetzgebung in Anſehung des Materialen eintheilen, heißt: darauf ſehen, was ſie für ein Objekt konſtituire; ob dieſes für beide Theile, (für die Rechtslehre und Tugendlehre,) einerlei oder verſchieden ſey. Da wir uns hier bloß im Allgemeinen halten, ſo kann nur die Frage ſeyn: ob die allgemeine Sittenlehre in ihrem einen Theile von aller Materie wegſehe, in dem andern aber nicht davon abſtrahire. In der Rechtslehre nun ſieht ſie von aller Materie weg, und ſagt bloß, welches die unumgängliche Einſchränkung der Willkühr ſey, wenn ſie handelt, das Objekt derſelben ſey, welches es wolle. Da iſt denn die Regel das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Antagonismus der äußern Freiheit; welches bloß formal iſt, indem es bloß die formale Bedingung der Einſchränkung der Willkühr im äußern Verhältniſſe vorſchreibt. Dagegen gebietet die Tugendlehre nicht bloß Pflichten in Anſehung aller

möglichen Objekte der Willkühr, ſondern macht gewiſſe und beſtimmte Objekte ſelbſt zur Pflicht, gebietet, ſich Zwecke zu ſetzen; ſie iſt daher nicht bloß eine Pflichtenlehre überhaupt, ſondern auch eine Zwecklehre, indem ihre Pflichten Objekte annöthigen. Die allgemeine Regel iſt daher: Jeder Menſch ſolle ſo wohl ſich ſelbſt als auch jeden andern Menſchen als ſeinen Zweck denken, er ſolle Handlungen unternehmen, durch welche er ſich ſelbſt Andern zum Zwecke macht, (Selbſtliebe und Nächſtenliebe, nicht in pathologiſcher, ſondern praktiſcher Bedeutung. S. No. XII, C.)

### c. Eintheilung nach der Unterſcheidung des Materialen vom Formalen im Princip der Pflicht ſelbſt.

In jeder Pflicht ſelbſt kann und muß man wiederum das Formale derſelben von dem Materialen unterſcheiden. Jenes betrifft die Art der Verpflichtung; dieſes, das, was zur Pflicht gemacht wird. Das, wovon die Pflicht ausgeht, (das Princip der Pflicht,) iſt das Geſetz; dieſes nöthigt nun entweder bloß durch die Idee von ihm, mithin innerlich, oder auch durch fremden Zwang, mithin auch äußerlich. Das Geſetz, welches nur innerlich nöthigt und durch ſeinen bloßen Begriff beſtimmt, keinen äußerlichen Zwang geſtattet, iſt ein Tugendgeſetz. Der Tugendbegriff iſt alſo der Begriff von der Selbſtnöthigung durch die bloße Idee des Geſetzes, wobei ich auf

Digitized by Google

die Art der Verpflichtung, (das Formale,) und auf den zur Pflicht gemachten Zweck, (das Materiale,) sehen kann. Die Art der Verpflichtung ist hier diejenige, da die bloße Idee des Gesetzes Triebfeder seyn soll, und dies heißt Tugendverpflichtung, (Obligatio ethica,) wobei es unausgemacht bleibt, was es für ein Gesetz und was es für eine Pflicht sey, ob Rechtsgesetz oder Tugendgesetz, Rechtspflicht oder Tugendpflicht: denn es ist allgemeine Anforderung der Ethik, daß die Idee des Gesetzes motiviren und die Pflicht um der Pflicht willen gethan werden solle, wenn auch das Gesetz und die Pflicht zum Rechte gehören. Der zur Pflicht gemachte Zweck ist ein solcher, welchen ich mir setzen soll, eben weil ihn zum Zwecke zu haben, allgemeines Gesetz seyn kann: eine solche, eine gewisse Materie durch die bloße Idee des Gesetzes zum Zwecke annöthigende, Pflicht heißt Tugendpflicht, (Officium ethicum s. virtutis;) es findet also in ihr auch die Tugendverpflichtung, (Nöthigung durch Achtung gegen das Gesetz,) Statt, aber außer dieser auch noch ein Zweck, den ich mir aus Achtung gegen das Gesetz zum Zwecke machen soll.

Die Zusammenstimmung zur Tugendverpflichtung, zum Gesetze um des Gesetzes willen, heißt Gesetzmäßigkeit; ist die bloß formale Beschaffenheit der Tugendgesinnung; die Zusammenstimmung zur Tugendpflicht, zum Zwecke, der um des Gesetzes willen Objekt der Willkühr ist; heißt Zweckmäßigkeit; und verbindet zur forma-

ken Beſchaffenheit der Tugendgeſinnung auch noch die Materie derſelben.

Es kann, wie wir ſchon oft bemerkt haben, nur eine Tugendverpflichtung, nur Eine tugendhafte Geſinnung, als objektiven Beſtimmungsgrund, ſeine Pflicht zu erfüllen, geben, und dieſe Art der Verpflichtung erſtreckt ſich über alle Pflichten, auch über die Rechtspflichten, die aber darum nicht den Nahmen der Tugendpflichten führen; allein es kann mehrere Tugendpflichten geben, weil es viel Objekte giebt, die für uns Zwecke ſeyn können.

Die Eintheilung der Ethik, d. i.: der Wiſſenſchaft von der Art, auch ohne Rückſicht auf mögliche äußere Geſetzgebung verbindlich zu ſeyn, wird daher auch nicht auf die Tugendverpflichtung, ſondern nur auf die Tugendpflichten gehen: denn jene iſt das formale Princip der Ethik ſelbſt, (indem Tugendverpflichtung die Art der Verbindlichkeit durch die bloße Idee des Geſetzes ausdruckt, wovon die Ethik eben die Wiſſenſchaft iſt;) dieſe hingegen ſind die verſchiedenen Gegenſtände, auf welche die Tugendgeſinnung, (der aus dem formalen und einigen Princip der Tugend ſich beſtimmende Wille,) bezogen und geleitet wird.

Digitized by Google

## Anmerkung.

### Warum zerfällt die Ethik in die Elementar-Lehre und Methoden-Lehre, da doch die Rechtslehre solcher Eintheilung überhoben seyn konnte?

Die Ursache ist, weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat.

Die enge Pflicht ist eine solche, welche ihrer Natur nach strenge bestimmt seyn muß; und wenn dies nicht wäre, so wäre sie auch keine enge Pflicht. Die Rechtslehre bestimmt alle ihre Pflichten mit der größten Strenge und Genauigkeit, gleichwie die reine Mathematik die Objekte ihrer Konstruktion bestimmt. Man darf hier nicht erst eine allgemeine Vorschrift, (Methode,) angeben, wie im Urtheilen verfahren werden solle, um richtig zu subsumiren; sondern es ist schon geurtheilt und subsumirt, und der Mensch hat weiter nichts zu thun, als das Urtheil oder die durch dasselbe bestimmte Pflicht zu erfüllen, und das, was dem Urtheile nach schon bestimmt ist, nur noch durch die That wahr zu machen. Wäre es aber noch nicht genau bestimmt, was zu thun sey, so wäre es auch keine Rechtspflicht, denn die Rechtslehre weiß von keinen durch sie unbestimmt gelassenen Pflichten.

Die Ethik hingegen schreibt bloß die Maximen vor, giebt mithin bloß die Regel und den Begriff des Objekts überhaupt. Hier bleibt offenbar noch die Funktion, zu

ſubſumiren, übrig, mithin auch die Frage: wie man im Subſumiren zu verfahren habe; wie eine Maxime, (die nur ihre Form und Materie überhaupt hat,) in beſondern Fällen anzuwenden ſey. Bei Pflichten, die ſchon völlig und ſtrenge beſtimmt, mithin vollkommen ſind, wären dergleichen Fragen widerſinnig, nicht aber bei Pflichten, die einen Spielraum verſtatten, folglich unvollkommene ſind und deren Maxime durch eine andere Maxime eingeſchränkt werden kann.

Indem mir die Ethik im Allgemeinen eine Maxime gebietet, aber bloß die Maxime, mithin bloß im Allgemeinen, was ich mir zum Zwecke machen ſolle; ſo muß ich fragen: Wie iſt dieſe Maxime in beſondern Fällen anzuwenden? Da iſt denn die Antwort: Du mußt es ſo und ſo machen. Dies iſt aber wieder eine, obzwar der erſten untergeordnete, Maxime, und nun frage ich weiter: Wie iſt dieſe wiederum auf vorkommende Fälle anzuwenden? Die Antwort giebt abermahls eine neue, der vorigen untergeordnete, Maxime. Die Fragen nach Maaßregeln der Beurtheilung und Anwendung der Maximen gehen ſo weit, wie ſehr ſich die Fälle vervielfältigen und verſchieden ſind. Hier iſt nun klar, daß die Vernunft (a priori) wohl die Maxime gebieten, aber gar nicht die Anwendung derſelben auf alle mögliche Fälle beſtimmen kann; dieſes vielmehr der eignen Ueberlegung in jedem beſondern Falle überlaſſen bleiben müſſe. Doch kann man hier wohl allgemeine Regeln geben, wie

Digitized by Google

man im Urtheilen überhaupt verfahren ſolle; allein, da jede Regel doch immer wieder Urtheilskraft erfordert, ſo wird am Ende doch die Urtheilskraft ohne Regel bleiben, mithin urſprünglich ſubſumiren müſſen, wenn man ſich dabei nur bewußt iſt, ſeine Ueberlegung mit Genauigkeit angeſtellt zu haben.

Alles Urtheilen iſt aber auf die Stellung der Fälle, (Caſus,) unter die Pflicht-Maxime, (als Regel,) angelegt, welches bei der Rechtspflicht nicht nöthig iſt; denn die iſt ſchon eine durch das Rechtsgeſetz beſtimmte Nothwendigkeit der Handlung. Daher weiß auch nur die Tugendlehre von einer Kaſuiſtik, nicht die Rechtslehre.

Die Kaſuiſtik iſt aber weder eine Wiſſenſchaft noch ein Theil derſelben; denn ſie iſt keine Dogmatik, welche lehrt: wie etwas gefunden und als Wiſſenſchaft erkannt werde, ſondern ſie iſt eine Gymnaſtik, eine Uebung, um die Wahrheit ſuchen zu lernen. Der Inbegriff der Fälle, um die Urtheilskraft in Beſtimmung des Beſondern nach der Pflicht-Maxime zu üben, würde eine Kaſuiſtik ſeyn. Eine ſolche Uebung kann nur empiriſch und fragmentariſch angeſtellt werden, denn ſie beſchäftigt ſich eben mit dem, was einzeln vorkommt, und ſpitzt die Urtheilskraft auf beſondere zur Regel gehörige Fälle. Die Kaſuiſtik wird alſo in die Wiſſenſchaft am beſten fragmentariſch, nicht ſyſtematiſch, verwebt und nur, gleich den Scholien, zum Syſteme hinzu gethan.



Digitized by Google

Die Kasuistik hat also den Zweck, die Urtheilskraft zu üben. Außer dieser aber ist es auch die Vernunft selbst, welche so wohl in der Theorie als auch in der Praxis der Pflichten geübt seyn will, woraus der Begriff einer Methoden-Lehre der reinen praktischen Vernunft entspringt, die den zweiten Theil der Ethik ausmacht.

1. Die Uebung der Vernunft in der Theorie der Pflichten, (die ethische Didaktik,) besteht darin, daß man dem Lehrlinge dasjenige von Pflichtbegriffen abfragt, was er schon weiß, (Methodus erotematica;) man fragt es nun entweder seinem bloßen Gedächtnisse ab, (Methodus catechetica,) oder seiner Vernunft, indem man voraus setzt, daß es in seiner Vernunft natürlicher Weise enthalten sey und nur daraus entwickelt werden dürfe, (Methodus dialogica s. Socratica.)

2. Die Uebung der Vernunft in der Praxis der Pflichten, (die ethische Ascetik,) als Kultur der Tugend, geht nicht blos auf Entwickelung der Tugendbegriffe, sondern auch des Tugendvermögens und des Willens dazu.

---

Das System der Tugendlehre zerfällt also in die Elementar-Lehre und Methoden Lehre der reinen praktischen Vernunft. Jeder Theil zerfällt wiederum in seine Hauptstücke.

Digitized by Google

Die Elementar-Lehre erwägt erſtlich die verſchiedenen Subjekte, wogegen dem Menſchen eine Verbindlichkeit obliegt; zweitens, die verſchiedenen Zwecke, welche zu haben, ihm die Vernunft auferlegt, wie auch die Empfänglichkeit für dieſelben. Das Erſte geht auf die Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt und gegen Andere; das Zweite auf die Eintheilung der Tugendpflichten in Anſehung eigner Vollkommenheit und fremder Glückſeligkeit, welches die verſchiedenen Zwecke ſind, die zugleich zur Pflicht gemacht werden.

## XVIII.

### Architektoniſche Eintheilung zur Gründung eines Syſtems der reinen praktiſchen Vernunft in einer Ethik.

Architektoniſch iſt eine Eintheilung, wenn ſie zufolge einer Idee durch Verwandtſchaft und Ableitung des Mannigfaltigen von einem einigen oberſten und innern Zwecke ein Syſtem gründet. Von dieſem giebt ſie das Schema, d. i.: eine a priori aus dem Princip des Zwecks beſtimmte weſentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile, mithin den Umriß und die Gliederung des Ganzen.

Die Vernunft iſt an ſich ſelbſt und urſprünglich architektoniſch, denn ſie iſt die Quelle der Ideen, ob dieſe gleich in ihr oft nur noch als Keime, deren Theile noch ſehr eingewickelt ſind, verborgen liegen. Auch die reine prak-

Digitized by Google

tiſche Vernunft entwirft eine architektoniſche Eintheilung zur Gründung eines Syſtems ihrer Begriffe (in einer Ethik.) Die Eintheilung ſelbſt kann aber nach zweierlei Gründen, (Principia diviſionis,) unternommen werden: erſtlich ſubjektiv, nach dem ſubjektiven Verhältniſſe der Verpflichteten und Verpflichtenden; zweitens objektiv, nach dem objektiven Verhältniſſe der ethiſchen Geſetze zu den Pflichten überhaupt. (S. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, Einleitung, S. XLVII ff.; und Philoſ. Unterſ. u. ſ. w., S. 142 und 154.)

1. Die erſte Eintheilung iſt die der Weſen, (Subjekte,) in Beziehung auf welche eine ethiſche Verbindlichkeit gedacht werden kann. Dieſe Eintheilung geſchieht nach dem ſubjektiven, a priori denkbaren, aber nicht beſtimmten Verhältniſſe der Verpflichteten und Verpflichtenden.

Hier kommt erſtlich die Frage vor: wer verpflichtend und wer verpflichtet ſey. Die Antwort iſt: Der Menſch iſt beides: als Perſon, nach der Eigenſchaft ſeines Freiheitsvermögens, welches gänzlich überſinnlich iſt, (als Homo noumenon,) iſt er verpflichtend, (obligans,) denn als ſolche iſt er die Quelle der Geſetze und geſetzgebend; als Sinnenweſen, als mit phyſiſchen Beſtimmungen behaftetes und davon abhängiges, mithin durch Naturneigungen beſtimmbares Weſen, iſt er verpflichtet, (obligatus.) Beides kann er ſeyn: entweder im Verhältniſſe zum Menſchen überhaupt, (gegen ſich ſelbſt und ge-

Digitized by Google

gen Andere,) oder im Verhältniſſe zu andern nicht-menſchlichen, (untermenſchlichen und übermenſchlichen,) Weſen. Nur die moraliſchen Verhältniſſe des Menſchen gegen den Menſchen ſind uns begreiflich, daher geht die Ethik, als reine praktiſche Philoſophie der innern Geſetzgebung, nicht über die Grenzen der wechſelſeitigen Menſchenpflichten hinaus. Gegen untermenſchliche, uns bekannte, nicht-moraliſche Weſen giebt es keine Pflichten, weil vernunftloſe Weſen weder verbinden noch verbunden werden können; wohl aber kann es Pflichten in Anſehung derſelben gegen den Menſchen geben. Gegen übermenſchliche Weſen kann es keine Pflichten geben, weil dieſe Pflichten transſcendent, d. i.: ſolche ſeyn würden, denen kein äußeres verpflichtendes Subjekt korreſpondirend gegeben werden kann, denn weder Gott noch höhere Geiſter ſind gebliche Subjekte, (Res dabiles,) für uns.

Zweitens kann man fragen: was es für Pflichten ſind; und da hat man das Objekt oder die Materie der Verpflichtung, (Officium ethicum ſ. virtutis,) vor Augen. Die Verpflichtung hat nun entweder eine beſtimmte Materie, (Zweck: eigne Vollkommenheit und fremde Glückſeligkeit,) und dann gründet ſie eine Tugendpflicht; oder ſie hat keine beſtimmte Materie und ſie betrifft bloß das Formale der ſittlichen Willensbeſtimmung, die Tugendgeſinnung überhaupt, und dann gründet ſie bloße Tugendverpflichtung, (welche das formale und einige Princip aller materialen und verſchiedenen Tugendpflichten iſt.) Die Verpflichtung, welche bloß auf die Tugend-

Digitized by Google

gesinnung geht, hat gleichsam die Form der Tugend selbst zur Materie, ihr Zweck ist die Tugendgesinnung, (seine Pflicht um der Pflicht willen thun,) das Formale der Willensbestimmung selbst.

Form und Materie sind zwei Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden und mit jedem Gebrauche des Verstandes unzertrennlich verbunden sind. Materie bedeutet das Bestimmbare; Form, die Bestimmung, (z. B. die Art, wie etwas verknüpft ist.) Es kann nun eben das, was in einer Beziehung Form ist, z. B. Begriffe, in anderer Beziehung wieder Materie seyn, z. B. die Begriffe als Materie zum Urtheile. So ist die innere Tugendgesinnung etwas bloß Formales, nämlich diejenige Bestimmung des Gemüths, aus welcher die Beobachtung aller Tugendpflichten, (der Zwecke, die zugleich Pflicht sind,) hervor geht; sie kann aber auch zugleich als Pflicht, d. i.: als etwas, was vom Gesetze angenöthigt wird, mithin als Objekt und Zweck desselben, gedacht werden. Der oberste Zweck der Ethik ist die Liebe des Gesetzes, mithin die Tugend ihrer Form nach, d. i.: die Selbstbestimmung zur Pflichterfüllung aus reiner Achtung gegen das Gesetz. Man nennt diesen Zweck, zum Unterschiede von dem, der in der Tugendpflicht aufgegeben wird, einen formalen. Die Tugend ist sich hierin selbst Zweck.

Verpflichtung, (Obligatio,) muß man noch von der Pflicht, (Officium,) und Tugendverpflichtung, (Obligatio ethica,) von der Tugendpflicht, (Officium

Digitized by Google

ethicum ſ. virtutis,) unterſcheiden. Jene iſt Handlung der geſetzgebenden Vernunft; dieſe iſt das durch jene Handlung nothwendig gemachte Thun, (Id, quod propter obligationem faciendum, officium, eſt.) — Dieſe Eintheilung betraf alſo die Subjekte und die Materie der ethiſchen Verbindlichkeit.

2. Die zweite Eintheilung betrifft die Begriffe der reinen ethiſchen praktiſchen Vernunft, mithin das Objektive, vor aller Vernunft und bloß durch dieſelbe Gültige, was alſo erſt konſtituirt ſeyn muß, ehe man an die Subjekte der Verbindlichkeit und die Materie derſelben denken kann.

Die Geſetzgebung der reinen praktiſchen Vernunft wird hier als Objekt einer Wiſſenſchaft gedacht. Man ſoll alſo die Idee des Ganzen auffaſſen und, von ihr ausgehend, die methodiſche, (durch Principien geleitete,) Zuſammenſetzung aller Sätze, die man zuvor durch Beziehung des Geſetzes auf die Subjekte und die mögliche Materie deſſelben gefunden hat, mithin eine Anordnung und Gliederung aller Theile zu Stande bringen.

Man betrachtet alſo hier die ethiſchen Geſetze als ſolche, aus welchen Pflichten überhaupt, d. i.: eine Nothwendigkeit des Handelns überhaupt, hervor geht; man will das Syſtem derſelben, aber bloß der Form nach, mithin nur das Schema, d. i.: den Umriß und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, wiſſen, nicht aber auch ſchon die Materie, d. i.: den Inhalt aller aufgeführten Fächer.

Digitized by Google

Die Ethik, als Wiſſenſchaft nach ihren Haupttheilen betrachtet, iſt nun erſtlich eine Elementar-Lehre, und zweitens eine Methoden-Lehre.

Die Elementar-Lehre zerfällt in die Dogmatik und Kaſuiſtik. Jene trägt die Pflichtbegriffe und Pflichten ſyſtematiſch vor; dieſe iſt bloß eine Uebung der Urtheilskraft durch Subſumtion beſonderer Fälle unter die gegebene Regel.

Die Methoden-Lehre zerfällt in die Katechetik, (Didaktik,) und Aſcetik. Jene giebt Regeln der Uebung der Vernunft in der Erkenntniß der Pflichten, (zur Kultur des Tugendbegriffs;) dieſe, des Tugendvermögens, (der Uebung in der Tugend ſelbſt.)

---

Die architektoniſche Form der wiſſenſchaftlichen Sittenlehre geht als Grundriß des Ganzen vor der Eintheilung eben dieſer Sittenlehre in Anſehung der Weſen, (der Subjekte,) und der Materie der Verbindlichkeit voran, obwohl ſie das Letzte iſt, was der Zeit nach zu Stande gebracht wird. Denn man muß erſt die Materialien der Sittenlehre, (wie überhaupt einer jeden Wiſſenſchaft,) ſammeln, ehe man dahin kommen kann, daß man die Idee des Ganzen nach ſeinem Umriſſe und ſeinen Gliederungen auffaßt und, von ihr ausgehend, architektoniſch verfahren, d. i.: ein Syſtem der Begriffe der reinen praktiſchen Vernunft gründen kann.

Digitized by Google

Der
Tugendlehre
Erſter Theil.

# Ethiſche Elementar-Lehre.

## Erſter Theil.

Von
den Pflichten gegen ſich ſelbſt überhaupt.

### Einleitung.

§. 1.

**Der Begriff einer Pflicht gegen ſich ſelbſt enthält, dem erſten Anſcheine nach, einen Widerſpruch.**

Denn im Begriffe der Pflicht iſt der Begriff einer paſſiven Nöthigung enthalten, ich werde verbunden. Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich ſelbſt iſt, ſtelle ich mich als verbindend, mithin auch in einer aktiven Nöthigung vor, ich verbinde mich ſelbſt. Ich, eben daſſelbe Subjekt, bin das verbundene und verbindende. Der Satz alſo, welcher eine Pflicht gegen mich ſelbſt aus

Digitized by Google

ſagt, (ich ſoll mich ſelbſt verbinden,) ſagt eine Verbindlichkeit, verbunden zu ſeyn, aus, d. h.: er ſagt aus, daß ich, indem ich mich verpflichte, zugleich (nicht verpflichte, ſondern) verpflichtet werde, (die Obligation eine aktive, und doch auch keine aktive, ſondern paſſive Obligation ſey,) welches ſich widerſpricht.

Der Verbindende, (Auctor obligationis,) kann den Verbundenen, (Subiectum obligationis,) jederzeit von der Verbindlichkeit, (Terminus obligationis,) losſprechen. Denn iſt der Verbindende zugleich Urheber des Geſetzes, ſo iſt dieſes zufällig und willkührlich, d. h.: durch nichts bedingt, als durch ſeinen Willen: wenn er es will, ſo iſt es; wenn er es nicht will, ſo iſt es nicht. Er darf alſo nur wollen, ſo hört das Geſetz und mit ihm auch die Verbindlichkeit auf. Iſt er aber nur Urheber der Verbindlichkeit nach einem Geſetze, ſo hängt zwar nicht das Geſetz, aber doch, daß Einer nach demſelben eine Verbindlichkeit auf ſich habe, von ihm ab. Sie hängt von ihm ab, heißt aber: ſie iſt nur, weil und wenn er will, und iſt nicht, weil und wenn er nicht will; das heißt aber: er kann ihn losſprechen, weil und wenn er will. Sind nun der Verbindende und Verbundene Ein und daſſelbe Subjekt, ſo ſteht er erſtlich unter einer Verbindlichkeit; er iſt aber zweitens der Urheber dieſer Verbindlichkeit: er ſteht alſo unter einer Nöthigung, die er nicht will; aber er iſt der Urheber derſelben, mithin einer ſolchen, die er will. Nun kann er aber, da es auf ſeinen Wil-

Digitized by Google

len ankommt, ob er unter der Nöthigung ſtehe oder nicht, die Nöthigung aufheben; mithin ſteht er unter einer Nöthigung, die für ihn keine Nöthigung iſt, denn wenn er ſie nicht will, ſo findet ſie nicht Statt: er iſt alſo an die Pflicht, die er ſich auflegt, nicht gebunden; denn eine Pflicht haben, heißt: ſo gebunden ſeyn, daß man die Verbindlichkeit nicht willkührlich aufheben darf; Urheber der Verbindlichkeit ſeyn, heißt: die Verbindlichkeit, ob ſie ſey oder nicht ſey, in ſeiner Willkühr haben.

Wenn alſo das verpflichtete Ich mit dem verpflichtenden Ich in einerlei Sinn und Beziehung genommen wird, ſo iſt eine Pflicht gegen ſich ſelbſt ein Widerſpruch.

## §. 2.

## Es giebt doch Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Denn gäbe es keine Pflichten gegen ſich ſelbſt, ſo würde es überall gar keine, auch keine äußern Pflichten geben. Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als in ſo fern ich zugleich mich ſelbſt verbinde, weil das Geſetz, kraft deſſen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eignen praktiſchen Vernunft hervor geht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Anſehung meiner ſelbſt bin. Denn eine Verbindlichkeit, welche gänzlich aus einem fremden Willen hervor ginge, würde

Digitized by Google

keine Verbindlichkeit ſeyn, da ſelbſt die Möglichkeit einer äußern Geſetzgebung durch die innere ſtatuirt werden muß.

Gäbe es alſo keine Pflichten gegen ſich ſelbſt, ſo könnte es auch keine Pflichten gegen Andere, ja, überhaupt keine Pflichten geben, weil alle Verpflichtung von der Selbſtverpflichtung ausgeht.

## §. 3.

### Auflöſung der ſcheinbaren Antinomie im Begriffe der Pflicht gegen ſich ſelbſt.

Der Menſch, indem er ſich einer Pflicht gegen ſich ſelbſt bewußt iſt, betrachtet ſich, als Subjekt der Pflicht, in einer zwiefachen Qualität: erſtlich als Sinnenweſen, d. i.: als Menſch, in ſo fern er zu einer Thierart gehört; zweitens als Vernunftweſen, nicht bloß als vernünftiges Weſen, d. i.: als ein ſolches, welches bloß Vergleichung und Ueberlegung anſtellt, Regeln der Geſchicklichkeit zu allerlei Zwecken ausſinnt, (techniſch-praktiſch iſt,) welches alſo, mit Einem Worte, eine bloß theoretiſche Vernunft, als ein ſubalternes, (z. B. den empiriſchen Neigungen und Zwecken dienſtbares,) Vermögen hat, denn dieſes könnte auch wohl einer Thierart, einem bloß lebenden körperlichen Weſen, zukommen. Unter einem Vernunftweſen aber verſtehen wir ein ſolches, in welchem die reine Vernunft durch ſich ſelbſt, d. i.: durch die bloße Idee des moraliſchen Geſetzes und die davon unzertrennliche Achtung,

Digitized by Google

urſprünglich handelnd, (praktiſch,) iſt. Nicht alſo, daß der Menſch Vernunft hat, ſondern daß ſeine Vernunft ein Vermögen enthält, die Willkühr unbedingt, durch die bloße Vorſtellung: daß ihre Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung tauglich ſind, zu beſtimmen, mithin für ſich ſelbſt, (nicht zum Dienſte der Neigungen,) praktiſch zu ſeyn; die Idee des moraliſchen Geſetzes und die ihr nothwendig-anhängende Achtung machen ihn zum Vernunftweſen, zur Perſon, (in der reinen intellectuellen Vorſtellung,) alſo zu einem Weſen, das kein Sinn erreicht, (wovon bloß die Idee, als reine intellectuelle Vorſtellung der Menſchheit, Statt findet,) und das ſich nur in moraliſch praktiſchen Verhältniſſen, (in Verhältniſſen, wo bloße Vernunftvorſtellungen beſtimmend für die Willkühr ſind und Handlungen hervor bringen,) erkennen läßt, indem ſich eben dadurch, daß die Vernunft ihren Einfluß auf den innerlich-geſetzgebenden Willen beweiſt, (der Wille durch Vernunft-Ideen geſetzgebend iſt,) die unbegreifliche Eigenſchaft unſrer Willkühr, nämlich ihre Freiheit, offenbar macht.

Der Menſch, als vernünftiges Naturweſen, (Homo phaenomenon,) iſt durch ſeine Vernunft, als Urſache, zu Handlungen in der Sinnenwelt beſtimmbar: und hierbei kommt der Begriff der Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung; denn die Vernunft, als ein bloß vergleichendes, Regeln erzeugendes, die Mittel zu Zwecken erſinnendes Vermögen, (als theoretiſche Vernunft

überhaupt,) kann auch als bloßes Naturvermögen einer Thierart gedacht werden. Aber der Menſch, als Vernunftweſen, ſeiner Perſönlichkeit nach, als ein mit innerer Freiheit begabtes Weſen, nach der ihm inwohnenden Idee des ſittlichen Geſetzes, da die Vernunft durch ihre eignen Ideen urſprünglich geſetzgebend und bewegend für die Willkühr iſt, (als Homo noumenon,) iſt der Verpflichtung fähig, und zwar gegen ſich ſelbſt, gegen die Idee der Menſchheit in ſeiner Perſon ganz intellektuell betrachtet.

Der Menſch wird hier in zweierlei Bedeutung erwogen. Das Vernunftweſen giebt Geſetze, und die Willkühr, welche empiriſch, aber doch auch durch Vernunft, reizbar und beſtimmbar iſt, empfängt ſie. Weil nun der Begriff von Menſchen bei der Pflicht gegen ſich ſelbſt nicht in Einem und demſelben Sinne gedacht wird, indem der Menſch, als Vernunftweſen, ſich, den Menſchen, als ſinnlich-afficirtes Weſen, durch die ihm inwohnende Idee er Menſchheit, nöthigt: ſo iſt kein Widerſpruch in dem Begriffe; denn der Nöthigende iſt nicht der Genöthigte in demſelben Sinne, ſondern Ein und daſſelbe Subjekt wird in zwei verſchiedenen Verhältniſſen betrachtet, und dieſe zwei verſchiedenen Verhältniſſe werden eben, das eine durch aktive Nöthigung, das andere durch paſſive Nöthigung, exponirt.

## §. 4.

## Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Da der Verpflichtende und der Verpflichtete Ein und dasselbe Subjekt sind, obgleich in verschiedener Beziehung betrachtet, dieses Subjekt aber, ungeachtet der Verschiedenheit seiner Beschaffenheiten, nur als Einheit gedacht werden kann; so findet keine objektive, (mehrere Principien der Gesetzgebung aufstellende,) Eintheilung der Pflichten in Ansehung des sich verpflichtenden Subjekts Statt.

Man pflegt zwar den Menschen in Körper und Seele, als zwei verschiedene Substanzen, einzutheilen, allein ohne Grund: denn wenn man gleich Körper und Seele als Naturbeschaffenheiten des Menschen theoretisch unterscheiden kann; so ist doch nicht klar, daß der Mensch aus ihnen wie aus zwei Substanzen bestehe, denn die Seele, als das Lebens-Princip, kann auch als Eigenschaft des Körpers gedacht werden. Gesetzt aber auch, der Körper enthalte nur die Seele als eine von ihm verschiedene Substanz, und er selbst sey eine für sich bestehende Substanz, so würde er doch nicht verpflichtend seyn können.

Man kann also auch die Pflichten gegen sich selbst nicht eintheilen in die gegen sich, als eine körperliche, und die gegen sich, als eine lebendige Substanz, gleichsam als wenn sie beide besondere objektive Principien der Ver-

pflichtung wären: denn weder die Seele noch der Körper, (welche beide zu der Art, wie sich der Mensch, als Vernunftwesen, erscheint, gehören,) verbinden, sondern das Vernunftwesen verbindet und gründet Pflichten in Ansehung der thierischen Natur, (des Körpers und des Lebens.)

1. Wenn nun in Ansehung des sich verpflichtenden Subjekts keine Eintheilung Statt findet, (wenn das Subjekt nicht aus mehrern für sich verpflichtenden Principien besteht,) so bleibt die Eintheilung nur noch in Ansehung des Objekts der Pflicht zulässig. Nach dieser Eintheilung zerfällt das Objekt der Pflichten in das Formale und in das Materiale derselben. a. Die formalen Pflichten sind bloß einschränkend, (negativ,) sie sind Unterlassungspflichten, (Sustine et abstine,) verbieten nur dem Menschen, dem Zwecke seiner Natur zuwider zu handeln, und gehen auf die moralische Selbsterhaltung, d. i.: auf die Uebereinstimmung der Willens-Maxime mit der Würde der Menschheit; welche zur Tugend, und zwar als Tugendpflicht gehört, weil sie auf einen Zweck, (die moralische Integrität,) gerichtet ist, b. Die materialen Pflichten sind zugleich erweiternd, (positive Pflichten gegen sich selbst;) sie gebieten als Begehungspflichten. (Viribus concessis utere,) sich einen gewissen Gegenstand der Willkühr zum Zwecke zu machen, nicht bloß: sich nicht unter den sittlichen Werth, welchen man hat, herunter zu setzen, und gehen auf die

Digitized by Google

Vervollkommnerung seiner selbst, welche ebenfalls zur Tugend gehört, und zwar als Tugendpflicht, denn sie hat einen bestimmten Zweck.

Die Tugend der Unterlassungspflichten, die Selbsterhaltung, gehört zur moralischen Gesundheit des Menschen, (ad esse,) d. i.: zum Zustande des Gleichgewichts aller Vermögen und der ruhigen Ueberlegung und Selbstbestimmung im freien Gebrauche aller seiner Kräfte zu sittlichen Zwecken, sich also zum sittlichen Handeln nur nicht untauglich zu machen, mithin sich, so wohl als Gegenstand seines äußern als auch als Gegenstand seines innern Sinnes, (an Leib und Seele.) unversehrt zu erhalten; also dahin zu sorgen, daß die Natur in ihrer Vollkommenheit, als Receptivität, (als Vermögen der Empfänglichkeit,) ungestört erhalten werde. Es ist nämlich schon ein Punkt der Pflicht, daß jemand seine ihm durch die Natur zu Theil gewordenen Vermögen, (der innern und äußern Anschauung, des Denkens und der ruhigen Ueberlegung, überhaupt seine ihm schon durch die Natur verliehene Vollkommenheit,) nur nicht verderbe. Sorgt er dafür, so vervollkommnert er sich zwar nicht, aber erhält sich doch, sinkt nicht unter sich herab.

Die Tugend der Begehungspflichten, die Selbstvervollkommnerung, gehört zur moralischen Wohlhabenheit, (ad melius esse, ad opulentiam moralem,) d. i.: zum Besitze eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens, so fern dieses erwerblich, (mithin

nicht ſchon von der Natur verliehen,) iſt, und zur Kultur ſeiner ſelbſt, d. i.: zur thätigen, (nicht durch Receptivität der Natur empfangenen und nur unverſehrt erhaltenen, ſondern durch Spontaneität des Willens hervor gebrachten und zu ihrer eignen Erhöhung und Vermehrung wirkſamen,) Vollkommenheit.

Der Grundſatz der erſtern Pflicht gegen ſich ſelbſt lautet: „lebe der Natur gemäß," (Naturae convenienter vive,) d. i.: Erhalte dich in derjenigen Vollkommenheit, welche die durch die Natur zu Theil geworden iſt. Der Grundſatz der zweiten Pflicht liegt in dem Satze: „Mache dich vollkommner als die bloße Natur dich ſchuf," (Perfice te ut finem, perfice te ut medium.)

2. In Anſehung des verpflichtenden Subjekts fand zwar keine Eintheilung der Pflichten Statt, etwa in die gegen ſich als körperliche Subſtanz und die gegen ſich als lebendige Subſtanz, weil wir zur Eintheilung des Menſchen in ſolche verſchiedene Subſtanzen weder durch Erfahrung noch durch Vernunftſchlüſſe berechtigt ſind, dennoch aber findet, wenn wir auf das Objekt der Pflicht ſehen, auch eine ſubjektive Eintheilung des Objektiven der Pflicht Statt.

Der Menſch nämlich, (als Subjekt der Pflicht,) kann ſich ſelbſt entweder als animaliſches, (phyſiſches,) und moraliſches Weſen zugleich, oder bloß als moraliſches Weſen betrachten. In beider Betrachtung iſt er ſich,) (dem Subjekte,) auch Objekt der Pflicht;

Digitized by Google

da aber dieſe Eintheilung aus der beſondern Beſchaffenheit einer Art moraliſcher Weſen, (der Menſchen als Subjekte des Sittengeſetzes,) genommen iſt, ſo iſt ſie ſubjektiv, denn ſie beruht darauf, daß die Menſchen thieriſche Vernunftweſen ſind. Dagegen war die vorige Eintheilung der Pflichten, in Anſehung des Objekts derſelben, in das Formale und Materiale derſelben, objektiv, weil ſie nicht aus der beſondern Beſchaffenheit der Subjekte, ſondern aus dem Princip der Möglichkeit, wie der Tugendbegriff für die Willkühr geſetzlich ſeyn könne, genommen war, nämlich nur dadurch, daß er in Anſehung der möglichen Objekte der Willkühr entweder gebietend oder verbietend ſey. Dieſe Eintheilung ergiebt ſich bloß durch den Begriff: daß etwas zum Objekte der Willkühr gemacht wird, welches nun der Pflichtbegriff konſtituiren kann, entweder bloß formaliter, indem er die Willkühr bloß einſchränkt, oder zugleich materialiter, indem er der Willkühr noch einen Zweck aufgiebt.

Durch die ſubjektive Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt, aus dem doppelten Geſichtspunkte: entweder daß der Menſch ein animaliſches und moraliſches Weſen zugleich oder ein bloß moraliſches Weſen iſt; entſpringen nun nicht Pflichten des Menſchen gegen ſein animaliſches und moraliſches Weſen, ſondern gegen ſich ſelbſt in Anſehung ſeiner thieriſchen und ſittlichen Natur.

A. In Anſehung der Thierheit des Menſchen thun ſich folgende Antriebe der Natur hervor: a. der Antrieb zur

Erhaltung ſeiner ſelbſt; b. der zur Erhaltung der Art; und c. zur Erhaltung ſeines Vermögens zum angenehmen, aber doch nur thieriſchen Lebensgenuſſe.

Die den genannten Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt widerſtreitenden Laſter ſind: der Selbſtmord; der unnatürliche Gebrauch, den jemand von der Geſchlechtsneigung macht; und der das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauche ſeiner Kräfte ſchwächende, unmäßige Genuß der Nahrungsmittel.

B. In Anſehung der ſittlichen Natur für ſich allein betrachtet, mithin den Menſchen als ein bloß moraliſches Weſen genommen, ohne auf ſeine Thierheit zu ſehen, beſteht ſeine Pflicht gegen ſich ſelbſt, was das Formale derſelben betrifft, in der Uebereinſtimmung der Maxime ſeines Willens mit der Würde der Menſchheit in ſeiner Perſon, alſo im Verbote, daß er ſich des Vorzugs eines ſittlichen Weſens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i.: der innern Freiheit, nicht beraube und ſich dadurch zum Spiele bloßer Neigungen, alſo zur Sache mache. Jeder Menſch iſt urſprünglich ſchon ein ſittliches Weſen, hat dadurch eine Würde und einen Vorzug vor allen andern ihm bekannten Naturweſen. Seine formale Pflicht in dieſer Hinſicht iſt daher: daß er ſich dieſes Vorzugs nicht beraube, ſondern ihn erhalte. Die dieſer moraliſchen Selbſterhaltung entſprechende Tugend könnte die Ehrliebe, (Honeſtas interna, Iuſtum ſui

Digitized by Google

aestimium,) genannt werden, (eine Denkungsart, welche von der Ehrbegierde, Ambitio, die auch sehr niederträchtig seyn kann, himmelweit unterschieden ist.) Die der Pflicht der moralischen Selbsterhaltung, der Ehrliebe, entgegen stehenden Laster sind: die Lüge; der Geitz; und die Kriecherei, (falsche Demuth:) denn diese Laster beruhen auf Grundsätzen, welche dem Charakter moralischer Wesen, als solcher, d. i.: der innern Freiheit, der angebornen Würde des Menschen, geradezu, (schlechthin, schon der Form nach,) widersprechen; denn sie machen es sich zum Grundsatze, keinen Grundsatz, und so auch keinen Charakter, (Handlungsart nach beständigen Regeln,) zu haben, d. i.: sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen.

Das Materiale dieser Pflicht besteht in der selbstthätigen Erhöhung seines sittlichen Werths, sie hat also die moralische Vervollkommnerung zum Zwecke.

---

Die ethischen Pflichten, (zum Unterschiede von den Rechtspflichten,) zerfallen also in die vollkommenen und unvollkommenen. a. Jene betreffen das bloß Formale der Willkühr in Ansehung ihrer Objekte, und schränken sie ein, und verbieten ihr, irgend etwas zu thun, wodurch der angebornen Naturvollkommenheit und sittlichen Würde Abbruch geschähe. Sie sind unbedingte, keine Ausnahme verstattende, Unterlassungspflichten.

Digitized by Google

b. Dieſe betreffen zugleich ein Materiale der Willkühr, weil ſie einen gewiſſen Gegenſtand zum Zwecke machen, ſie gebieten alſo, etwas zu thun und hervor zu bringen, was von Natur noch nicht da iſt, ſind Begehungspflichten, deren Maximen einer Einſchränkung durch andere Pflicht-Maximen empfänglich ſind.

---

Digitized by Google

# Erſtes Buch.

Von

## den vollkommenen Pflichten gegen ſich ſelbſt.

## Erſtes Hauptſtück.

### Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt als ein animaliſches Weſen.

§. 5.

**Vom Unterſchiede zwiſchen der Thierheit und Menſchheit als Naturvermögen. Von dem Naturzwecke beider und den ihnen entgegen ſtehenden Laſtern der Rohheit und der Civiliſirung. Von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, in Anſehung ſeiner Thierheit und den ihnen entgegen ſtehenden Laſtern.**

Unter der Thierheit verſteht man Alles, was am Menſchen bloß phyſiſch und mechaniſch iſt, und wozu, um zu ſeyn, gar keine Vernunft erfordert wird. Alle Naturtriebe der Thierheit vereinigen ſich in der mechaniſchen, (ganz vernunftloſen,) Selbſtliebe, (zum Unterſchiede der zwar phyſiſchen, aber vergleichenden,

Selbſtliebe, wozu alſo Vernunft erfordert wird,) und gehen 1. auf die Erhaltung ſeiner ſelbſt; 2. auf die Fortpflanzung ſeiner Art durch den Geſchlechtstrieb und die Erhaltung deſſen, was durch den Geſchlechtsumgang erzeugt wird; 3. auf die Gemeinſchaft mit andern Menſchen, d. i.: Geſelligkeit. Aus ihnen entſpringen keine Laſter, gleichſam als wenn ſie die Anlage und Wurzel derſelben wären, aber auf ſie können allerlei Laſter gepfropft werden, wenn die Willkühr den Naturzweck und die Naturgeſetzmäßigkeit verkennt und widernatürliche Maximen faßt. Die der Naturgeſetzmäßigkeit widerſpielenden Laſter, (welche Laſter der Rohheit der Natur, und in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzwecke viehiſche Laſter genannt werden,) ſind: a. der Selbſtmord, (wohin auch Völlerei gehört und überhaupt Alles, was dem Leben direkt oder indirekt zum Verderben gereicht;) b. unnatürliche Wolluſt; c. wilde Geſetzloſigkeit im Verhältniſſe zu andern Menſchen.

2. Unter der Menſchheit, (wenn ſie noch von der Perſönlichkeit, von dem Bewußtſeyn des Sittengeſetzes und der Achtung gegen daſſelbe, unterſchieden wird,) verſteht man das Vermögen der theoretiſchen Vernunft, (Verſtand, Urtheilskraft Vernunft zuſammen genommen,) mithin das Vermögen der Vergleichung, Ueberlegung und Ausfindung dienlicher Mittel zu gewiſſen Zwecken. Dadurch unterſcheidet ſich der Menſch, als Naturweſen, vom Thiere, als Naturweſen; denn obwohl das

Digitized by Google

Thier Vorſtellungen hat und unterſcheidet, ſo reflektirt es doch nicht und erkennt alſo auch den Unterſchied nicht. Aber auch die vernünftigſte Ueberlegung macht den Menſchen noch nicht zum moraliſchen Weſen, ſondern nur das, daß die Vernunft durch ſich elbſt praktiſch iſt, d. h.: daß ſie ein Vermögen enthält, die Willkühr unbedingt, durch die bloße Vorſtellung, daß ſich ihre Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung qualificiren, zu beſtimmen.

Alle Naturtriebe der Menſchheit vereinigen ſich in der vergleichenden Selbſtliebe, (zum Unterſchiede von der mechaniſchen Selbſtliebe,) d. h.: ſich nur in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Ihr Naturzweck iſt: ſich in der Meinung Anderer einen Werth zu verſchaffen, und zwar urſprünglich den Werth der Gleichheit, d. h.: Keinem über ſich Ueberlegenheit zu verſtatten: mithin, indem man beſorgt, Andere möchten ſich um eine uns verhaßte Ueberlegenheit über uns bewerben, ſich anzutreiben, daß man, als Vorbauungsmittel zu ſeiner Sicherheit, ſich ſelbſt die Ueberlegenheit über Andere verſchaffe; woraus alsdann ein die Wechſelliebe der Menſchen nicht ausſchließender Wetteifer, als Triebfeder zur Kultur, entſpringt. Dies iſt der Naturzweck der vergleichenden Selbſtliebe; allein eben die Beſorgniß, daß Andere nach einer Ueberlegenheit ſtreben möchten, erzeugt nach und nach die ungerechte Begierde, ſie ſich zu erwerben, d. i.: Eiferſucht und Rehnbuhlerei, welche in geheime und offenbare Feindſelig-

keit gegen Alle, die wir als für uns Fremde anſehen, ausarten.

Dies ſind die dem Naturzwecke der vergleichenden Selbſtliebe widerſpielenden Laſter. Sie können, im Gegenſatze mit den Laſtern der Rohheit, Laſter der Kultur genannt werden: und wie die Laſter der Bosheit in ihrem höchſten Grade der Abweichung vom Naturzwecke viehiſche Laſter hießen, weil der Menſch ſich durch ſie zum Thiere macht, ja, noch unter das Vieh ſetzt: ſo können die Laſter der Kultur im höchſten Grade ihrer Bösartigkeit teufliſche Laſter genannt werden, weil ſie der Geſinnung des Teufels ähneln, welcher die Idee eines Maximums des Böſen iſt, das, genau genommen, die Menſchheit überſteigt. Dahin gehören z. B. der Neid, die Undankbarkeit und die Schadenfreude.

Auch die Laſter der Kultur entſpringen eigentlich nicht von ſelbſt aus der Natur, als ihrer Wurzel, ſondern werden, (durch Verkennung des Naturzwecks in der vergleichenden Selbſtliebe, welcher die Idee des Wetteifers nur als Triebfeder zur Kultur gebrauchen will,) auf die Neigungen der Natur gepfropft; ſie entſpringen alſo aus der Willkühr, welche die Quelle aller Maximen, und dieſe wiederum, als ſubjektive Grundſätze, die Principien alles Guten und Böſen ſind. Wie es aber möglich ſey, daß die Willkühr ſich gute oder böſe Maximen mache, iſt nicht weiter einzuſehen.

Die, obgleich nicht vornehmste überhaupt, — (Denn es giebt Pflichten, welche noch höher sind, als die der Selbsterhaltung. So soll z. B. Niemand lügen, stehlen und dergl., wenn er gleich darüber sein Leben gefährden und verlieren müßte.) — doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in Ansehung seiner Thierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur; die zweite Pflicht ist die Erhaltung seiner Art; die dritte Pflicht ist die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenusse.

Da in diesem Hauptstücke nur von vollkommenen, (strengen, negativen,) Pflichten, folglich von Unterlassungen die Rede ist, so werden die Pflicht-Artikel wider die jenen Pflichten gegen sich selbst entgegen strebenden Laster gerichtet seyn müssen.

Die den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen entgegen stehenden Laster sind der Selbstmord; die wollüstige Selbstschändung; und die Selbstbetäubung durch unmäßigen Genuß der Nahrungsmittel.

## Erſter Artikel.

### §. 6.

### Von der Selbſtentleibung.

Das Widerſpiel der Selbſterhaltung iſt der willkühr*liche phyſiſche Tod*, Selbſtentleibung, (Autochiria.) Er kann *total* ſeyn, — *Lebensberaubung*, (Suicidium,) — oder *partial*, — *Entgliederung*, (Verſtümmelung, Amputatio.) — Dieſe iſt wiederum entweder *material*, da man ſich gewiſſer integrirender Theile, als Organe, beraubt, d. i.: ſich verſtümmelt, (wenn man ſich eines zum Ganzen als Glied gehörigen, mithin nothwendigen Theils beraubt;) oder *formal*, da man ſich, (auf immer oder auf einige Zeit,) des Vermögens des phyſiſchen, (und hiermit indirekt auch des moraliſchen,) Gebrauchs ſeiner Kräfte beraubt, wie wenn Einer z. B. ſich ſeiner Arme oder Füße zwar nicht beraubt, aber ſie doch unbrauchbar macht.

Die willkühliche *Entleibung* ſeiner ſelbſt kann nur dann allererſt *Selbſtmord*, (Homicidium dolosum,) genannt werden, wenn bewieſen werden kann, daß ſie überhaupt ein *Verbrechen* iſt, welches entweder an unſrer eignen Perſon oder auch durch dieſe ihre Selbſtentleibung an andern begangen wird, z. B. wenn eine ſchwangere Perſon ſich ſelbſt umbringt.

Die *Selbſtentleibung* iſt ein Verbrechen.

Digitized by Google

a. Sie kann als Uebertretung ſeiner Pflicht gegen Andere gedacht werden, z. B. der Eheleute gegen einander, der Aeltern gegen Kinder, des Unterthans gegen ſeine Obrigkeit oder ſeine Mitbürger, endlich auch gegen Gott, als moraliſchen Weltregierer, weil der Menſch den ihm von Gott anvertrauten Poſten in der Welt verläßt, ohne davon abgerufen zu ſeyn, (obwohl dieſe letztere Pflichtverletzung in theoretiſcher Abſicht nur ideal, d. i.: gegen ein Gedankenweſen iſt, welcher Gedanke aber darum doch nicht ganz leer, ſondern in praktiſcher, innerer, Abſicht fruchtbar iſt. S. Rechtslehre, Einleitung, Eintheilung der Metaph. d. S. überh., No. III.)

b. Aber man kann von allen dieſen Rückſichten und äußern Verhältniſſen abſtrahiren, und fragen: ob der Menſch, bloß weil er eine Perſon iſt, eine, und zwar ſtrenge, (unbedingte, keine Ausnahme verſtattende,) Pflicht gegen ſich ſelbſt habe, ſein Leben zu erhalten. Hat der Menſch dieſe ſtrenge Pflicht, ſo iſt die Verletzung derſelben eine Beleidigung gegen ſich ſelbſt, und da ſcheint es ungereimt zu ſeyn, daß der Menſch ſich ſelbſt beleidigen könne, denn „des Menſchen Wille iſt ſein Himmelreich“, pflegt man zu ſagen, (Volenti non fit injuria.) Ja, der Stoiker hielt es ſogar für einen Vorzug der Perſönlichkeit, (des Weiſen, als eines ihm vorſchwebenden Ideals,) auch ſelbſt wenn er nicht durch Uebel gedrängt würde, mit ruhiger Seele ſich des Lebens zu berauben, weil er in demſelben nichts mehr nutzen könne.

Digitized by Google

Aber, das Subjekt der Sittlichkeit in ſeiner eignen Perſon vernichten, iſt eben ſo viel, als die Sittlichkeit ſelbſt, ihrer Exiſtenz nach, ſo viel an ihm iſt, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck iſt. Nehmen wir nämlich die Maxime der Selbſtentleibung, und ſoll ſie ſittlich ſeyn, ſo muß ſie als allgemeines Geſetz gedacht werden und gelten können. Gilt ſie als allgemeines Geſetz, ſo entleiben ſich Alle, nicht allein, um aus dieſer Welt zu ſcheiden, ſondern das Nichtſeyn iſt ihnen überhaupt Zweck, mithin, geſetzt, es finge auch ein neues Leben an, ſo würden ſie es wieder vertilgen, und ſo fort, ſo daß es Geſetz und Zweck wäre, der in's Unendliche gehenden Zeugung der Natur eine in's Unendliche gehende Vernichtung entgegen zu ſetzen. Die Folge davon, als beabſichtigte Wirkung, wäre: daß keine Subjekte des Sittengeſetzes exiſtirten, das Geſetz alſo auch nicht Macht haben, mithin keine Sittlichkeit, (Unterwerfung der Willkühr unter das Geſetz um des Geſetzes willen,) Statt finden könnte. Nun iſt die Sittlichkeit Zweck an ſich, mithin das, was dieſem Zwecke das Widerſpiel hält, ſchlechthin unſittlich; die Maxime der Selbſtentleibung aber hält der Sittlichkeit das Widerſpiel, (indem ſie keine Subjekte derſelben aufkommen laſſen will,) folglich iſt ſie ſchlechthin, (in aller Abſicht,) böſe.

Niemand kann ſich alſo der Perſönlichkeit, (Subjekt des Sittengeſetzes zu ſeyn,) entäußern, ſo lange von Pflichten die Rede iſt, folglich ſo lange er lebt; und es

iſt ein Widerſpruch, die Befugniß zu haben, ſich aller Verbindlichkeit zu entziehen, (welches durch die Maxime der Selbſttödtung geſchieht,) und frei ſo zu handeln, als ob es zu dieſer Handlung gar keiner Befugniß bedürfte, als wenn es eine bloß beliebige Sache wäre, ob man im Leben unter der Pflicht, wenn ſie auch ſauer angeht, bleiben wolle oder nicht. Frei alſo handeln, hieße: nicht frei handeln, d. h.: ohne ſein Freiheitsgeſetz zu fragen.

Da nun der Selbſtmörder über ſich ſelbſt, als das Subjekt des Lebens und der Sittlichkeit, alſo disponirt, daß die Maxime ſeiner Verfügung, (Entleibung,) ſein Nichtſeyn, mithin auch ſein Nichtſeyn als eines moraliſchen Weſens, zum Zwecke hat, ſo unterwirft er ſich, als Subjekt des Lebens und des Sittengeſetzes, d. i.: ſeine Perſönlichkeit, ſeiner bloßen, (durch Sinnenneigung, Lebensüberdruß oder vorgebliche Einbildung, zu nichts mehr nütze zu ſeyn, motivirten,) Willkühr; er macht ſich alſo zur bloßen Sache und würdigt die Menſchheit in ſeiner Perſon, (Homo noumenon,) welcher doch der Menſch als Naturweſen, (Homo phaenomenon,) anvertrauet war, herab.

Die Selbſtentleibung iſt alſo Mord, d. h.: ein Verbrechen, und zwar ſchlechthin, d. h.: es kann nie, unter keiner Bedingung, in keiner Abſicht, erlaubt ſeyn, ſich das Leben zu nehmen. Der ſtoiſche Weiſe alſo wird ſeinen Muth darin zu beweiſen haben, daß er, indem er den Tod nicht fürchtet, auch das Leben nicht fürchtet,

folglich auch nicht die Beſchwerlichkeiten deſſelben, und zwar aus Achtung gegen ſeine Pflicht, die ihm höher ſeyn muß, als Leben und Tod; und indem er ſich als das Subjekt der Pflicht erkennt, ſo muß ihm dies ein Bewegungsgrund ſeyn, ſich, d. i.: ein Weſen von großer, über die ſtärkſten ſinnlichen Triebfedern Gewalt habender, Obermacht nicht zu zerſtören, wohin doch die Maxime des Selbſtmordes führt.

Nicht aber bloß die totale, ſondern auch die partiale Entleibung iſt ſchlechthin unſittlich; wie wenn ſich Einer eines integrirenden Theils, als Organs, beraubt, (ſich verſtümmelt, einen Zahn verſchenkt oder verkauft, um ihn in die Kinnlade eines Andern zu ſetzen; die Entmannung mit ſich vornehmen läßt, um bequemer leben zu können; ſeine Haare abſchiert, um damit einen äußern Erwerb zu treiben.) Denn der Menſch mit ſeinem Körper iſt ein organiſches Ganzes, und die Theile ſind Glieder, welche ſich zu einander wechſelſeitig wie Mittel zum Zwecke verhalten, und eben in dieſer Verbindung, (als zum Ganzen gehörig,) Eins, mithin die Einheit und Perſönlichkeit des Menſchen konſtituiren. Jede willkührliche Wegnahme irgend eines Gliedes iſt Verletzung des Ganzen, und, da dieſes die Perſon ausmacht, Verletzung der Perſon. Nun kann nichts in der Welt den Werth der Perſon und ihre Integrität aufwiegen, (ſie kann nie als bloßes Mittel, als bloße Sache behandelt werden;) die Integrität wird aufgehoben, wenn man

Digitized by Google

ein Glied wegnimmt, denn alle einzelne Glieder zuſammen machen eben erſt das Ganze, (die Integrität,) aus: folglich kann kein Grund gedacht werden, ſich auch nur eines einzelnen integrirenden Theils ſeines Körpers, (der zur Perſon gehört,) zu berauben. Denn wollte man dies thun, ſo müßte man einen Grund dazu haben: in der Perſönlichkeit ſelbſt kann er nicht enthalten ſeyn, denn dieſe kann keinen Grund ihrer (partialen oder totalen) Vernichtung darbieten; er müßte alſo außerhalb der Perſönlichkeit liegen, (etwa in dem Hange, dadurch zu erwerben oder Andern gefällig zu ſeyn,) dann wird aber die Perſönlichkeit ihm unterworfen, mithin zur Sache gemacht, welches ſchlechthin unſittlich iſt.

Diejenigen Theile aber, welche bloß Theile, und keine Glieder, mithin nicht zum Beſtande des Ganzen, als eines Naturzwecks, nothwendig-erforderliche Theile ſind, können einem beliebigen Gebrauche unterworfen werden, z. B. Haare, die mehr zum Zierathe als zur innern Zweckmäßigkeit gehören, jedoch muß der Gebrauch die Perſon nicht zur bloßen Sache machen, welches geſchehen würde, wenn Einer mit ſeinem Haarwuchſe einen äußern Erwerb betriebe. Die Handhabung der Haare muß zweckmäßig für die Perſon ſeyn, z. B. wenn Einer ſie kräuſelt oder beſchneidet, abſchiert, es geſchehe zur Zierde oder zur Bequemlichkeit. Verkauft er die bei dieſer Gelegenheit abgetrennten Haare, ſo verkauft er ſie, weil ſie abgetrennt und nunmehr als bloße Sache noch etwas werth

ſind; aber er hat ſie nicht abgeſchnitten, um ſie zu verkaufen. — Es iſt dies nicht bloße Subtilität, wie jeder gebildete Menſch ſofort empfinden wird, wenn ihm Einer den Antrag machte: „er ſolle ihm ſein Haupthaar verkaufen“. Der auf ſeine Perſon Haltende wird es ſofort abſchlagen, ſelbſt auch dann, wenn es eben nicht die Eitelkeit iſt, welche dem angebotenen Gewinne das Gegengewicht hält. Das empörende Gefühl gegen den Handel mit einem Theile ſeines Körpers muß doch einen Grund haben, und er liegt darin, daß die Perſon in demſelben die Anſicht einer bloßen Sache bekommt. Der mit den Theilen ſeines Körpers Wuchernde wirft ſich weg.

Die Natur ſtößt aber auch mit der Zeit ſelbſt einige Theile aus, z. B. durch Ausdünſtung und Auswüchſe der Haut und Nägel; hierin ihr die Hand zu bieten, und ſich z. B. ſeine Nägel zu beſchneiden, kann keine Verſtümmelung ſeyn, weil die Integrität dadurch nicht verletzt wird, vielmehr dadurch der Integration und Organiſation gedient wird.

Als eigne Auswerfung der ſich organiſirenden Natur des Körpers kann man auch das Abſterben der Organe betrachten. Ein abgeſtorbenes oder die Abſterbung drohendes Organ kann dem Leben nachtheilig ſeyn. Die Amputation deſſelben iſt daher, eben weil ſie die Erhaltung des Lebens beabſichtigt, allerdings erlaubt.

Digitized by Google

### Kaſuiſtiſche Fragen.

Iſt es Selbſtmord, ſich, wie Curtius, in den gewiſſen Tod zu ſtürzen, um das Vaterland zu retten? ſich im vorſätzlichen Märtyrerthume für das Heil des Menſchengeſchlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben? dem ungerechten Todesurtheile ſeines Obern durch Selbſttödtung zuvor zu kommen? bei der Empfindung der Waſſerſcheu, als des ſichern Vorboten der Hundeswuth, ſich ſelbſt umzubringen, um beim Ausbruche derſelben andere Menſchen nicht unglücklich zu machen?

Iſt es ein verbrecheriſches Vorhaben, wenn ein Regent ein behende wirkendes Gift bei ſich führt, um, falls er in die Hände der Feinde geriethe, nicht genöthigt zu ſeyn, Bedingungen der Auslöſung einzugehen, die ſeinem Staate nachtheilig ſeyn könnten?

Alle dieſe Fragen müſſen unbedenklich mit Ja beantwortet werden.

1. Wer ſich in den gewiſſen Tod ſtürzt, um ſein Vaterland zu retten, ſubordinirt ſein Leben dem Wohl des Vaterlandes, hält ſeine Exiſtenz alſo für eine ſolche, welche als bloßes Mittel zum Zwecke Anderer, (ſeiner ſämmtlichen Mitbürger,) dienen ſoll. Nun iſt er Subjekt ſeines Daſeyns, mithin ſtellt er ſich ſelbſt als bloße Sache dar, und das iſt in aller Abſicht unſittlich. Da aber die Maxime dieſes Subjekts dahin geht, ſein Leben dem Zwecke Anderer willkührlich aufzuopfern, ſo iſt dieſe ſeine That ein Selbſtmord, mithin Verbrechen.

Digitized by Google

Eben ſo wenig iſt es eine Heldenthat, wenn jemand ſich vorſätzlich zum Märtyrer hergiebt, und wenn es auch für das Heil des ganzen Menſchengeſchlechts geſchähe, denn niemand darf ſeine Perſon als bloße Sache oder bloßes Mittel zu den Abſichten Anderer handhaben laſſen, welches doch geſchieht, wenn er, mit Verzicht auf die Würde, auch Selbſtzweck zu ſeyn, ſich bloß für Andere opfert.

Diejenigen Theologen alſo, welche Jeſum ſich für das Menſchengeſchlecht opfern laſſen, ſo daß er bloß das Heil Anderer im Proſpekte gehabt habe, erweiſen ihm eine ſchlechte Ehre, denn ſie erklären ihn dadurch, ohne es zu wollen, entweder für einen Phantaſten oder für einen Selbſtmörder. Die moraliſche Vervollkommnerung ſeiner ſelbſt, welche ſich durch Handlungen für die Vervollkommnerung der Menſchheit überhaupt hervor thut, war ſeine Pflicht, und ihr widmete er ſich ohne Rückſicht auf die Folgen, welche es für ſeinen Zuſtand haben konnte oder würde.

Ein Menſch kann die Zwecke Anderer nur unter der Einſchränkung zu den ſeinigen machen, daß er auch Selbſtzweck bleibe: wer ſich aber für Andere gänzlich hingiebt, ſo daß er die Hingebung ſeiner Perſon als Mittel zu ihren Zwecken erwählt, thut Verzicht auf die Würde der Menſchheit, Selbſtzweck zu ſeyn, welches er nicht ſoll, ſelbſt dann nicht, wenn er ſähe, das ganze Menſchengeſchlecht müßte darüber zu Grunde gehen.

Digitized by Google

Seiner Exiſtenz nicht willkührlich und abſichtlich Abbruch thun, es ſey zu eignen oder Anderer Abſichten, iſt unbedingte Pflicht, denn niemand ſoll ſich zur Sache machen; Andern wohlthun, es ſey zum zeitlichen oder ewigen Heil, iſt nur bedingte Pflicht, d. h.: es iſt nur Pflicht, in wie fern es mit der Pflicht der Selbſterhaltung beſtehen kann. Die Pflicht-Maxime alſo, ſeinen Nebenmenſchen das Erden- oder Himmelreich zuzuführen, iſt durch die andere Pflicht-Maxime, ſeiner Exiſtenz keinen willkührlichen Abbruch zu thun, eingeſchränkt.

Eben ſo iſt auch die Abſicht, ſich zu vergiften, falls man genöthigt würde, läſtige Bedingungen für das Reich einzugehen, verbrecheriſch: denn der ſeine Pflicht erfüllende Regent iſt nicht verantwortlich für die Folgen ſeiner Pflichterfüllung, noch weniger darf er ſein Leben, (d. h.: ſich ſelbſt, als das Subjekt deſſelben,) für preisfähig achten, welches doch geſchieht, wenn er den Staat, (d. h.: die Bürger deſſelben oder wohl gar nur ihren Vortheil,) für werther hält als ſeine eigne Perſon.

Alle dieſe Handlungen beruhen auf einer Maxime, welche die eigne Perſon unter den perſönlichen Werth Anderer herab ſetzt, widerſtreitet daher der urſprünglichen Gleichheit der Menſchen als Vernunftweſen.

Der Waſſerſcheue, welcher in der gewiſſen Erwartung der Hundeswuth aus Liebe für Andere ſich ſelbſt tödtet, handelt nach einer Maxime, die das Empiriſche und Ungewiſſe, (Illiquidum,) dem Rationalen und Gewiſſen,

Digitized by Google

(Liquidum,) vorzieht. Gewiß iſt es, daß die Selbſtvernichtung ſeiner Exiſtenz nie Zweck, auch nie Mittel zu irgend einem Zwecke ſeyn ſoll, denn die Exiſtenz iſt unumgängliche Bedingung, moraliſch zu handeln; ungewiß ſind die Folgen, welche die Selbſterhaltung haben kann. Gewiß iſt es, daß kein Menſch für den unverſchuldeten Zufall aus ſeiner Pflichterfüllung verantwortlich iſt; ungewiß iſt es, ob die Selbſterhaltung üble Folgen haben werde, und, wenn ſie ſie hätte, ſo ſoll man ihnen doch nicht durch eine Uebelthat vorbeugen. Ueber dies macht ſich der ſich aus Fürſorge für Andere ſelbſt tödtende Waſſerſcheue zum bloßen Mittel; denn ſelbſt ſeine Exiſtenz zum Vortheile Anderer vernichten, heißt: ſich keinen abſoluten Werth in Vergleichung mit denſelben beilegen.

Die Pockenimpfung iſt unerlaubt; denn ſie iſt eine That, wodurch der Menſch einer gewiſſen Peſt und Gefahr überliefert wird, um einer ungewiſſen Peſt und Gefahr zu entgehen. Mögen immerhin die natürlichen Pocken verwüſtender ſeyn, als die künſtlichen, ſo ſind jene doch nur Schickungen der Natur, dieſe aber abſichtliche Wirkungen einer freien That. Nur für dieſe ſind wir verantwortlich, nicht für jene. Wer kann wiſſen, ob er ſich oder Andern durch Einimpfung der Blattern nicht den Tod zuziehe; er wagt ſie alſo immer auf die Gefahr, ſich ſelbſt zu tödten, und das iſt unrecht, (Quod dubitas, ne feceris.) Die Maxime, die Peſt herbei zu führen, um die Peſt zu verhüten, iſt auch widerſprechend. Man

ſoll die Menſchheit überhaupt nie Preis geben, denn das iſt Unthat an ſich, die Abſichten und möglichen Folgen mögen auch noch ſo gut ſeyn. Noch mehr fällt dies in die Augen, wenn der Menſch nicht ſelbſt, ſondern andere Menſchen, z. B. Kinder, der Gegenſtand der Einimpfung ſind. Wie will man es verantworten, ein Kind der Pockenſeuche und dadurch dem Tode Preis zu geben, den man, wenn er erfolgt, immer als Wirkung ſeiner That betrachten muß.

Die Pflicht des Menſchen in Anſehung der Pocken iſt alſo, (wie in Anſehung aller Lebensgefahr:) ſo viel möglich zu wirken, daß ſie nicht kommen. Es iſt möglich, die Pockenſeuche zu vertilgen; es iſt alſo Pflicht, dahin zu arbeiten. Man erſinne alſo Mittel und Anſtalten, die auf ihre Vernichtung gehen, verfahre aber nicht nach einer Maxime, (der Inoculation,) welche, wenn ſie als Geſetz gedacht wird, die Blatternpeſt allgemein macht und verewigt.

---

Widerſpricht aber die unbedingte Pflicht: „ſein Leben zu erhalten“, nicht dem Satze: „daß man ſeine Pflicht erfüllen ſolle ohne Rückſicht auf Leben oder Tod“? Nein; denn beide Sätze beſtehen ſehr wohl mit einander. Das Widerſpiel der Lebenserhaltung iſt die Lebenszerſtörung, als Objekt und Zweck, mithin als Wirkung eigner That betrachtet. Da nun jede Pflichterfüllung

Digitized by Google

das Daſeyn des Subjekts, als die unumgängliche Bedingung der Möglichkeit, ſie zu leiſten, erfordert: ſo kann es keine Pflicht geben, ſich ſelbſt zu zerſtören; denn dies wäre eine Pflicht, ſich der Pflichterfüllung ſelbſt zu entziehen, welches ungereimt wäre. Dennoch aber ſoll jedermann ſeine Pflicht erfüllen, ohne Rückſicht auf die Folgen ſeiner That, mithin ohne Rückſicht auf Leben oder Tod, d. h.: die Liebe zum Leben ſoll ihm nicht über die Achtung gegen ſeine Pflicht gehen. Geſetzt alſo, ſein Gehorſam gegen die Pflicht hat die Folge, daß er des Lebens verluſtig wird, ſo iſt dieſer Verluſt nicht beabſichtigte Wirkung ſeiner That, ſondern unvermeidliche Folge. Das Geſetz ſagt: Thue deine Pflicht, und dulde, was erfolgt; denn wenn du deine Schuldigkeit thuſt, ſo haſt du die Folgen nicht zu verantworten, welche kommen, ohne daß du ſie beabſichtigt haſt.

## Zweyter Artikel.

### Von der wollüſtigen Selbſtſchändung.

Der Zweck der Natur war in der Liebe zum Leben die Erhaltung der Perſon; in der Liebe zum Geſchlechte iſt er die Erhaltung der Art.

Das Recht ſchränkt die Geſchlechtsgemeinſchaft auf einen Vertrag ein, und dieſen Vertrag ſchränkt es wiederum ein auf eine wechſelſeitige Verpflichtung zum gleichen Beſitze der Perſonen, d. i.: auf die Ehe.

Digitized by Google

Hier iſt die Frage: ob in Anſehung des Gebrauchs und Genuſſes ſeiner Geſchlechtseigenſchaften nicht eine Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt obwalte, deren Uebertretung nicht bloß eine Herabwürdigung, ſondern ſelbſt Schändung der Menſchheit in ſeiner eignen Perſon ſey.

Der Trieb zum Genuſſe der Geſchlechtseigenſchaften heißt Fleiſchesluſt, auch Wolluſt ſchlechthin; das Laſter, welches dadurch erzeugt wird, Unkeuſchheit; die den ſinnlichen Antrieb unter das Geſetz bringende Tugend heißt Keuſchheit. Unnatürlich heißt die Wolluſt, wenn der Menſch dazu nicht durch den wirklichen Gegenſtand, ſondern durch die Einbildung von demſelben, mithin zweckwidrig ihn ſich ſelbſt ſchäffend gereizt wird; denn ſie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Naturzweck, (Erhaltung der Art,) welcher noch wichtiger iſt, als der der Liebe zum Leben, weil dieſer nur auf die Erhaltung des Individui, jener aber auf die Erhaltung der ganzen Art hinzielt.

Alle unnatürliche Wolluſt iſt, als unzweckmäßiger Gebrauch ſeiner Geſchlechtseigenſchaften, Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt; denn der Menſch giebt ſeine Perſönlichkeit dadurch auf, indem er ſich bloß zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe gebraucht.

Jede Handlungs-Maxime muß, wenn ſie ſittlich ſeyn ſoll, die Qualität haben, allgemeines Geſetz ſeyn zu können. Iſt der unnatürliche Gebrauch des Geſchlechts-

Digitized by Google

triebes allgemeines Geſetz, ſo iſt die Wirkung deſſelben Vernichtung des Daſeyns der Menſchenart, mithin der Subjekte der Sittlichkeit, mithin der Sittlichkeit ſelbſt, ihrer Exiſtenz nach; ſie hat alſo einen Zweck, welcher der Sittlichkeit ſchlechthin widerſtreitet. Die Perſon, welche ſich einer ſolchen Fleiſchesluſt überläßt, gebraucht ihr eignes Daſeyn, d. h.: ſich ſelbſt, als bloßes Mittel zur Fröhnung ſeiner unnatürlichen Begierde, wirft ſich ſelbſt weg, und zeigt eine Geſinnung, die der Form nach laſterhaft iſt.

Die wollüſtige Selbſtſchändung überſteigt an Verwerflichkeit noch den Selbſtmord. Denn beim Selbſtmorde finden doch noch einiger Muth und einige Achtung gegen die Menſchheit in ſeiner Perſon Statt, allein der Selbſtſchänder betrifft ſich auf der weichlichen Hingebung in die viehiſchen Neigungen, macht ſich, (den Menſchen,) zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, mithin zu einem zugleich ekelhaften Gegenſtande, und beraubt ſich auf ſolche Art aller Achtung gegen ſich ſelbſt.

Hieraus iſt erklärbar, warum ein ſolcher Mißbrauch des Menſchen von ſich ſelbſt Abkehrung der Gedanken von ihm erregt, (man kann den Selbſtſchänder nicht ohne Ekel betrachten,) in der Maße, daß ſelbſt die Erwähnung eines ſolchen Laſters für unſittlich gehalten wird; gleich als ob der Menſch ſich überhaupt beſchämt fühlte, einer ſolchen ihn ſelbſt unter das Vieh herab würdigenden Behandlung ſeiner eignen Perſon fähig zu ſeyn.

Digitized by Google

Selbst der natürliche, zweckmäßige und unter dem Gesetze gehaltene Gebrauch der Geschlechtseigenschaften hat doch immer noch etwas, das sich der Mensch gern verbergen möchte, nämlich das Bloß-Thierische im Genusse, dessen Objekt der Mensch, (die Person,) selbst ist; daher auch die erlaubte körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und viel Zartheit des Ausdrucks und des Anstandes erfordert, um, wenn davon gesprochen wird, doch zugleich einen Schleier darüber zu werfen.

## Kasuistische Fragen.

Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i: die Erhaltung der Art. Diesem Zwecke zuwider darf wenigstens nicht gehandelt werden; aber, ist es nicht erlaubt, den Geschlechtsumgang zu pflegen, ohne auf jenen Zweck Rücksicht zu nehmen, selbst wenn es in der Ehe geschähe? Wenn z. B. das Weib schwanger, oder durch Alter oder Kränklichkeit unfruchtbar ist, oder selbst keinen Anreiz dazu in sich findet; ist es unter solchen Umständen doch erlaubt, den Geschlechtsumgang mit einander zu pflegen, oder ist er, weil er dem Naturzwecke nicht förderlich ist, gleich der unnatürlichen Wollust, der Pflicht gegen sich selbst entgegen?

Die strenge Pflicht in Ansehung der Beiwohnung ist nur negativ, und sie verbietet dem Menschen, dem

Naturzwecke, (der Erhaltung der Art,) entgegen zu handeln. Sie unterſagt alſo allen unnatürlichen Gebrauch. Hält ſich alſo der Menſch in den Schranken der Ehe, iſt die eheliche Gemeinſchaft nicht widernatürlich, ſo geſchieht der vollkommenen Pflicht eine Genüge.

Die ſtrenge Pflicht in Anſehung des Geſchlechtsumganges enthält hier den unbedingten Befehl; was nun dieſem in Anſehung der Beiwohnung nicht entgegen iſt, iſt erlaubt. Jede Beiwohnung alſo, welche dem Verbote der moraliſch-praktiſchen Vernunft in Anſehung des Genuſſes nicht zuwider iſt, iſt erlaubt. — Der Naturtrieb in Anſehung des Geſchlechtsvermögens iſt Beiwohnung; die Vernunftbedingung in Anſehung derſelben iſt wechſelſeitiger Beſitz der Perſonen: unterwerfen alſo die Menſchen ihren Naturtrieb dieſem Geſetze, ſo iſt weiterhin Alles der freien Willkühr überlaſſen, aber der *freien*, mithin doch innerlich noch unter der *weiten* Verbindlichkeit ſtehenden Willkühr.

Nun aber verbindet die Natur mit dem Geſchlechtstriebe noch einen *Zweck*, und es fragt ſich: ob und in wie fern der Menſch, außer dem, daß er dem Zwecke nicht zuwider handelt, ſich dieſen noch ſetzen und poſitiv für ihn wirken ſolle. Soll der Menſch bloß der negativen Pflicht genügen, (nur keine naturwidrige Fleiſchesluſt pflegen?) oder ſoll er ſich auch den Zweck der Natur zum Zwecke machen?

Digitized by Google

Allerdings soll er Rücksicht darauf nehmen, d. h.: er soll nach der Maxime der Fortpflanzung seiner Art handeln: aber dies ist nur eine unvollkommene Pflicht, denn sie schreibt bloß die Maxime vor, nicht aber die Handlung: sie gilt also auch nur unter der Bedingung, daß ihr keine andern Pflicht-Maximen, (als Bestimmungsgründe,) entgegen stehen. Dieses positive Gesetz sagt nichts weiter: als daß jeder sich die Fortpflanzung des Menschengeschlechts zum Zwecke machen solle, so viel es ihm, (natürlich und sittlich,) möglich ist.

Ist nun jemand verheurathet und hält er sich in den Schranken der Ehe, so ist die Beiwohnung als Handlung aus der Maxime der Fortpflanzung anzusehen, der Erfolg mag seyn, welcher er wolle. Das Gesetz erlaubt ihm die Befriedigung des Naturtriebes unter dieser Bedingung, und er kann in diesen Schranken zum positiven Naturzwecke nichts weiter thun, als was ihm das Ehegesetz verstattet. Ist nun die Gattinn guter Hoffnung, oder ist sie es nicht, ist sie vielmehr unfruchtbar oder gefühllos; so steht dieses seiner gesetzlichen Befugniß aus dem Ehevertrage nicht entgegen. Er bedient sich der ihm durch das Gesetz ertheilten Erlaubniß, seinen Naturtrieb zu befriedigen; daß aber seine Beiwohnung unter den angeführten Umständen die Fortpflanzung der Art nicht zur Folge hat, ist nicht seine Schuld.

Wollte man also den Geschlechtsumgang unter solchen Umständen für unerlaubt erklären, so müßte man

Digitized by Google

beweiſen, daß er an ſich unerlaubt ſey, welches nicht erwieſen werden kann; oder man müßte beweiſen, daß er nur dann erlaubt ſey, wenn die Empfängniß als gewiſſer Erfolg voraus geſehen würde. Da nun kein Paar vorher wiſſen kann, ob es ſich zur Zeugung ihres Gleichen qualificirt, ſo würde auf ſolche Art alle Ehe unterlaſſen bleiben müſſen. Das wäre aber eine dem Naturzwecke gerade zuwider laufende Maxime des Handelns.

---

Das Reſultat iſt alſo folgendes:

Die Vernunft verbietet den Geſchlechtsumgang nicht ſchlechthin, ſondern ſchränkt ihn bloß ein, und zwar:

1. Auf die Bedingung des wechſelſeitigen Beſitzes zweier Perſonen. Dies iſt Rechtspflicht.
2. Darauf, daß die Beiwohnung nicht naturwidrig, mithin nicht das Widerſpiel des Naturzwecks ſey. Dies iſt enge und ſtrenge, (negative,) ethiſche Pflicht.
3. Daß die Verehelichten in der natürlichen Beiwohnung den Naturzweck ſo viel möglich zu dem ihrigen machen. Dies iſt weite, (poſitive,) ethiſche Pflicht, Tugendpflicht, ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt. — Wenn die Verehelichten ihren Umgang auf dieſen Zweck richten, welches ſchon dadurch geſchieht, daß ſie dem Naturgeſetze folgen, ſo erfüllen ſie, ſo viel an ihnen iſt, ihre Tugendpflicht.

Digitized by Google

Wollte man ihnen nun noch mehr zur Pflicht machen, z. B. die Enthaltung bei der Schwangerſchaft, bei der Unfruchbarkeit oder Unempfindlichkeit eines Theils; ſo würde der innere Naturtrieb der Verehelichten einem Zwecke außer ihm gänzlich unterworfen: ſie würden alſo genöthigt: ihre eignen wahren Bedürfniſſe, (ihre eigne Glückſeligkeit einem Theile nach,) einem äußern Zwecke, (dem Daſeyn Anderer, als einem poſitiven Zwecke,) aufzuopfern; ſie hörten dadurch auf, Selbſtzwecke, (Zwecke an ſich oder Perſonen,) zu ſeyn und wären in dieſem Verhältniſſe bloße Mittel zum Zwecke Anderer. Ein ſolches Geſetz widerſtritte dem Princip aller Geſetze, der Perſönlichkeit und Freiheit; gleichwie die Maxime, welche ſich ein ſolches Geſetz zum Princip machte, an ſich ſelbſt widerſtreitend wäre, denn dieſe Maxime machte ſich die Hervorbringung ihres Gleichen zum unbedingten Zwecke der Beiwohnung. Da nun niemand aus dem bloßen Naturtriebe urſprünglich abnehmen kann, daß deſſen Befriedigung auf Fortpflanzung der Art gehe, und falls ihn dieſes auch die Erfahrung und Analogie vermuthen ließen; ſo wäre es doch keine Gewißheit: wir müſſen aber bei allen Handlungen, die wir vorhaben, wenigſtens dies wiſſen, daß ſie dem Geſetze nicht widerſtreiten. Wenn nun niemand weiß, ob irgend eine von ihm beabſichtigte Beiwohnung fruchtbar ſeyn werde, er aber, im Falle ſie dies nicht wäre, unrecht gethan hätte; ſo würde die obige Maxime durch ſich ſelbſt auf gänzliche Enthal-

tung vom Geſchlechtsumgange führen; ſie würde alſo, indem ſie die Fortpflanzung zum Zwecke, der unbedingte Pflicht ſey, erhöbe, und die Beiwohnung ſchlechthin auf die Schwängerung, (als Wirkung der That) einſchränkte, in ihrem Princip die Fortpflanzung, welche ſie zum Zwecke macht, zugleich unmöglich machen, weil man ſich der Beiwohnung gänzlich enthalten müßte, d. h.: die Maxime iſt ſelbſt ungereimt.

---

Von wo hebt alſo die Einſchränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purismus an? Wenn man unter Purismus die Maxime verſteht, die Beobachtung der weiten Pflichten dahin zu bringen, daß man ſich bewußt ſey, man habe in jedem Falle ſo gehandelt, daß nichts Beſſeres zu thun möglich geweſen ſey; ſo iſt ſie eine wahre Pedanterei, beſonders wenn ſie noch jeden verurtheilt, der ſich dieſes Zeugniß nicht geben kann. Denn wie will man eine Regel geben, die uns ſo leite, daß das, was, wie und wie viel wir thun, auch gerade das beſtmögliche ſey? Der moraliſche Phantaſt wird, wenn jemand auch noch ſo gewiſſenhaft gehandelt hat, immer noch Ausflüchte und Gründe zum Tadeln finden, denn es läßt ſich über jeden Grad der (ſubjektiven) Tugend noch ein höherer denken, weil kein Subjekt die objektive Tugend, (in der Idee,) in irgend einer Epoche ſeines Lebens erreicht.

Digitized by Google

Es liegt aber auch ſchon im Begriffe einer weiten Pflicht, daß ſie nur die Regel für die Maxime, nicht aber für die Handlung giebt, mithin dieſe unbeſtimmt läßt, und es dem jedesmahligen Ermeſſen des Subjekts anheim geſtellt bleibe, ſie näher zu beſtimmen. Da ſich nun zwiſchen der jedesmahligen ſubjektiven That, (in Anſehung einer Tugendpflicht,) und der objektiven Tugend, (in Anſehung des Ideals der Tugend,) unendliche Grade denken laſſen; ſo iſt es ungereimt, den Punkt gleichſam angeben zu wollen, wo die weite Verbindlichkeit in die enge übergehe und die Handlung eine ganz reine, tadelsfreie und vollkommen-ſittliche ſey.

Die weite Pflicht unterſcheidet ſich von der engen nicht durch einen Punkt, als Grenze, ſo daß die Handlung diesſeits der Grenze nur weite, jenſeits derſelben aber enge Pflichtbeobachtung wäre, ſondern durch ihre Geſetze, als Principien der Maximen. Das Princip der engen Pflicht iſt negativ, und unterſagt Alles, was der Perſönlichkeit ſchlechthin widerſtreitet, das aber der weiten Pflicht iſt poſitiv, und gebietet, ſich die Bewirkung eines Zwecks zur Maxime zu machen, indem ſie es der Willkühr anheim ſtellt, ſich in jedem Falle durch die Form der allgemeinen Geſetzlichkeit, gleichwie durch einen Kompaß, zu orientiren und nach ſeinem individuellen beſten Wiſſen ſeine That zu beſtimmen.

Iſt alſo den Neigungen ein Spielraum verſtattet, mit Gefahr der Verlaſſung des Vernunftgeſetzes?

Allerdings. Es kommt aber darauf an, daß man ſich hierin nach dem Vernunft-Princip wohl orientire und ſelbſt verſtehe. Die Tugendpflicht iſt keine enge Pflicht, d. h.: ſie verbietet nicht ſchlechthin und in aller Abſicht, ſondern eine weite, d. h: ſie erlaubt einen Spielraum für die Neigungen, indem ſie für den Zweck, welchen ſie aufgiebt, nur die Maxime, nicht aber die Handlungen beſtimmt. Die Handlungen aber nicht beſtimmen, heißt: geſtatten, daß man die Neigungen als Beſtimmungsgründe aufnehmen dürfe. Ich habe den Zweck, eine körperliche Bewegung zur Erhaltung meiner Geſundheit zu machen: ob ich gehe oder reite, mich rechts oder links wende, eine Stunde kürzer oder länger promenire; dies Alles iſt, wenn keine höhere Verpflichtung mich einſchränkt, willkührlich und gehört zum Spielraume der Neigungen. — Aber durch dieſen Spielraum kommt man doch in Gefahr, das Vernunftgeſetz zu verlaſſen? Wohl in Gefahr, aber doch nicht in die Nothwendigkeit. Denn wenn jemand, bei allem ſeinen Thun und Laſſen, nach feſten Grundſätzen verfährt, mithin den Neigungen nicht blindlings folgt, ſo iſt die Gefahr für ihn keine Gefahr; denn er hat ſie ja ſtets in ſeiner Gewalt.

Digitized by Google

Kann man etwas, das an ſich unerlaubt iſt, doch thun, um eine noch größere Uebertretung zu verhüten? Nein. Es iſt z. B. jemand verheurathet; ſeiner Gattinn kann er nicht beiwohnen, weil ſie kränklich iſt: ſoll er nun, ehe er ſich ſelbſt befleckt, lieber zu den feilen Dirnen laufen, um, wie er meint, durch dieſe Abſchweifung ein größeres Verbrechen, (die Selbſtſchändung,) zu verhüten? Es fällt in die Augen, daß Alles, was an ſich unerlaubt iſt, auch unter keinen Umſtänden erlaubt werden kann, und des Menſchen Pflicht iſt, in ſolchen Fällen Herr ſeiner Neigungen zu ſeyn.

---

Die Geſchlechtsneigung iſt Liebe in der engſten Bedeutung, und die größte Sinnenluſt, die an einem Gegenſtande möglich iſt. Die Natur ſcheint dieſes auch ſehr zweckmäßig geordnet zu haben: denn wäre dieſe Sinnenluſt nicht ſo ſtark im Anreitze, ſo würde ſich der Menſch ihr nicht hingeben; denn er macht ſich ſelbſt hier geradezu zum Objekte des Genuſſes, wirft ſich weg, und kann ſich nur dadurch wieder aufnehmen, daß der Gebrauch durch den wechſelſeitigen Beſitz bedingt wird. Auch iſt es dem Werthe des Beſitzthums wohl angemeſſen, daß es mit der größten Sinnenluſt verbunden iſt; denn was kann der Menſch Größeres und ihm Wertheres erwerben, als den Menſchen? — Die Liebe iſt keine ſinnen-

Digitized by Google

freie Luſt, wobey der Gegenſtand in der bloßen Betrachtung gefällt, ſondern Sinnenluſt, die auf dem Genuſſe einer andern Perſon beruht, folglich zum Begehrungsvermögen, und zwar zur höchſten Stufe deſſelben, zur Leidenſchaft, gehört. Sie iſt keine Liebe des Wohlgefallens; denn was uns gefällt, das wollen wir lieber in dem Zuſtande erhalten, da es durch bloße Betrachtung, (ohne Intereſſe,) gefällt: ſie iſt keine Liebe des Wohlwollens; denn dem wir wohlwollen, das wollen wir nicht durch Genuß zu uns vereinigen: — ſie iſt alſo eine Luſt von ganz eigner Art. Die Liebe im Affekte, (das Brünſtig-ſeyn,) iſt auch von der moraliſchen Liebe unterſchieden: denn jene geht auf den fleiſchlichen Genuß der Perſon; dieſe aber beruht auf der Maxime des thätigen Wohlwollens gegen Andere. Beide aber können in ſehr enge Verbindung treten, wenn die Inbrunſt durch die praktiſche Liebe eingeſchränkt wird.

## Dritter Artikel.

### Von der Selbſtbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauche der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

Nüchternheit und Beſonnenheit ſind, als Naturvollkommenheiten, die unumgänglichen Bedingungen des freien Gebrauchs ſeiner Kräfte, mithin eines Verhaltens nach ſittlichen Grundſätzen; ihnen alſo entgegen wirken und

Digitized by Google

ſich ſelbſt betäuben, mithin machen, daß man nicht nüchtern, nicht beſonnen ſey, iſt ſchlechthin unſittlich. Es iſt ſchlechthin unſittlich, heißt: man darf, um das Unerlaubte ſolcher Unthat einzuſehen, nicht erſt darauf Rückſicht nehmen, ob ſie Nachtheil für den Wohlſtand oder die Geſundheit, mithin Zerrüttung des Hausweſens oder körperliche Schmerzen, herbei führe; denn wenn auch dies nicht wäre, ſo würde die Selbſtberaubung des geſunden Zuſtandes ſeiner Seele doch ſchon an ſich, (ihrer Form nach,) laſterhaft ſeyn.

Nun ſind aber Verſoffenheit und Gefräßigkeit Handlungen, wodurch ſich der Menſch des Vermögens beraubt, von dem Seinen überhaupt, aber von den Genießmitteln insbeſondere, einen intellectuellen, (durch Grundſätze geleiteten,) Gebrauch zu machen, die Maximen derſelben ſind daher ſchlechthin geſetzwidrig.

Durch beide Laſter verſetzt ſich der Menſch noch unter die thieriſche Natur. In der Betrunkenheit findet zwar noch ein thätiges Spiel der Vorſtellungen Statt, allein die Einbildungskraft iſt hier doch verſtandeslos, und der geträumten Glückſeligkeit, Sorgenfreiheit und Stärke folgt Niedergeſchlagenheit, Schwäche, und, was das Schlimmſte iſt, ein Anreiz, dieſes Betäubungsmittel zu wiederhohlen und wohl gar damit zu ſteigern. Dagegen ſind die Gefräßigkeit und Ueberladung mit Speiſen noch unter jener thieriſchen Sinnenbeluſtigung, weil ſie bloß den Sinn, als paſſive Beſchaffenheit, nicht die

Digitized by Google

Einbildungskraft, als ein thätiges Vermögen, beſchäftigen.

### Kaſuiſtiſche Fragen.

**Kann man einen Gebrauch des Weins verſtatten, der bis nahe an die Berauſchung reicht, weil er doch die Geſellſchaft zur Geſprächigkeit belebt und damit Offenherzigkeit verbindet?** Dieſe Frage will: ob man ſich gefliſſentlich und muthwillig in den Zuſtand verſetzen darf, worin man auf dem Punkte ſteht, die Augen für das Maaß desjenigen zu verlieren, was einem dienlich oder undienlich iſt. Wie weit die Geſprächigkeit gehen dürfe und in wie weit die Offenherzigkeit Pflicht ſey, das läßt ſich nur mit einem geſunden und ganz klaren Selbſtbewußtſeyn beurtheilen.

Die Maxime: unmäßig im Trunke zu ſeyn; iſt ſchlechthin verwerflich: und es kommt hier nicht in Betrachtung: ob es Einer in einem großen oder kleinen Grade iſt, wenn die Rede davon iſt, ob es erlaubt ſey; denn kleine Verbrechen ſind, eben weil ſie Verbrechen ſind, auch unerlaubt. — Noch weniger kann man dem Weine das Verdienſt zugeſtehen, daß er die Tugend befördere, gleichſam dazu anfeuere: denn Alles, was das Gemüth aus dem Zuſtande des Gleichgewichts bringt und die Ueberlegung hemmt, iſt der Tugendbeobachtung hinderlich, weil dieſe nur unter der klaren Leitung nach Grundſätzen gedeihen kann.

Digitized by Google

Wie weit geht die sittliche Befugniß, der Einladung zur Unmäßigkeit Gehör zu geben? Unmäßigkeit ist auch an sich unsittlich und Verletzung der Pflicht gegen sich selbst; es kann also keine sittliche Befugniß Statt finden, einer solchen Einladung Gehör zu geben. Wäre es also Bedingung des Beiwohnens bei einem Schmause, daß man unmäßig im Essen und Trinken seyn solle; so würde man die Einladung zurück weisen müssen: wenn aber die Gesellschaft sonst nur nicht unanständig ist, und es jedem frei steht, so viel zu genießen, als er selbst für zuträglich hält; so mag immer die Möglichkeit oder Vermuthung seyn, daß Einer oder der Andere sein Maaß überschreiten werde, dies hindert noch nicht, einer solchen Gesellschaft beizuwohnen.

Es kommt freilich hier auf die besondern Umstände und Verhältnisse an, die ein jeder nach seinem Gewissen auf's beste prüfen muß. Aus Gefälligkeit für Andere soll niemand unsittlich handeln; und wenn eine Unterhaltung mit andern Menschen nur durch Unmäßigkeit im Genusse der Speisen und Getränke oder durch Vermengung mit versoffenen und gefräßigen Menschen erkauft werden kann, so muß man sie sich lieber versagen.

---

Digitized by Google

## Zweites Hauptstück.

### Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst bloß als ein moralisches Wesen.

Die subjektive Eintheilung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst war in solche, die den Menschen gegen sich als animalisches und moralisches Wesen zugleich, und in solche, welche ihm als einem bloß moralischen Wesen obliegen. Die letztern sind gegen das Laster der Lüge, des Geitzes und der Kriecherei, (falschen Demuth,) gerichtet.

### I.

### Von der Lüge.

#### §. 9.

Die Lüge, als das Widerspiel der Wahrhaftigkeit, besteht in der vorsätzlichen Aussage der Unwahrheit in der Aeußerung seiner Gedanken. Sie ist entweder juridisch oder ethisch: jene enthält eine Verletzung des Rechts gegen Andere; die'e ist Verletzung der Wahrhaftigkeit überhaupt, wodurch sich der Mensch zum Gegenstande der moralischen Verachtung, (ehrlos,) macht. Sie ist entweder eine innere oder äußere, (Mendacium internum vel externum;) durch jene ist er sich selbst, durch diese auch andern Menschen ein Gegenstand der Verachtung.

Digitized by Google

Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde: denn ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Andern sagt, wenn es auch idealische Personen, (z. B. Gott oder eingebildete Geister,) wären, hat einen noch geringern Werth, als wenn er bloß Sache wäre, denn diese ist doch etwas Willkührliches und Gegebenes, und kann gebraucht werden; aber die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch absichtlich das Gegentheil von dem enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein Zweck, welcher der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens, Andern seine Gedanken mitzutheilen, gerade entgegen gesetzt ist. Sie giebt also nicht den Menschen selbst, sondern nur eine täuschende Erscheinung von ihm; und da es der Mensch selbst ist, welcher sich seiner Realität als einer Intelligenz, (als eines Wesens, das Gedanken mittheilen kann,) beraubt, so thut er selbst Verzicht auf seine Persönlichkeit, mithin vernichtet er seine Menschenwürde, denn ein täuschendes Phantom, (nicht nur nicht intellektuelle, sondern nicht einmahl sensible Substanz, nur ein trüglicher Irrwisch,) ist nichts werth.

Die Lüge ist schlechthin Verbrechen. Man darf also nicht erst darauf sehen, ob man durch sie andern Menschen oder sich selbst schade, ob man also wider das Recht oder wider die Klugheit verstoße: ja, sie mag ganz unschädlich seyn, bloß aus Leichtsinn, oder gar aus Gutmüthigkeit begangen, es mag selbst ein guter Zweck da-

Digitized by Google

durch beabſichtigt werden; ſo iſt doch dieſe Art, einen Zweck zu erzielen, durch ſich ſelbſt, mithin die Handlung des Lügens der Form nach ein Verbrechen des Menſchen an ſeiner eignen Perſon.

---

Die der Lüge überhaupt entgegen ſtehende Tugend iſt Aufrichtigkeit; das Othalten auf die Wahrheit in Erklärungen heißt Wahrhaftigkeit; die Wahrhaftigkeit, als Charakter der Perſon gedacht und um ihrer ſelbſt willen beobachtet, heißt Ehrlichkeit. Ehrlichkeit in Verſprechungen heißt Redlichkeit, (die Maxime, nicht von ſeinem gegebenen Worte zu weichen.) Zwiſchen Wahrhaftigkeit und Lüge giebt es kein Mittleres, denn ſie ſind einander durch Widerſpruch entgegen geſetzt, (contradictorie oppoſita.) Die Lüge iſt ſchlechthin böſe, ſie mag klein oder groß ſeyn; die Wahrhaftigkeit iſt ſchlechthin gut, ſie mag wichtige oder unwichtige Dinge betreffen. — Aber zwiſchen Offenherzigkeit und Zurückhaltung findet ein Mittleres Statt, nämlich dieſes: da zwar Alles, was Einer ſagt, wahr iſt, er aber doch nicht die ganze Wahrheit ſagt. Dieſe beiden letztern gehören zur Tugendpflicht, haben einen Spielraum, erfordern mithin Urtheilskraft und Ueberlegung, wie viel nach den Umſtänden eben räthlich ſey, ihren Maximen gemäß, zu thun. Die Handlung der Offenherzigkeit iſt das Widerſpiel, (nicht die bloße Verneinung, ſon-

Digitized by Google

dern das contrarie oppoſitum,) der Zurückhaltung. Beide Maximen ſchränken einander ein; und es erfordert Erwägung der Beſtimmungsgründe, ob ich in einem Falle offenherzig oder zurückhaltend ſeyn ſolle, denn beides kann unter Umſtänden Pflicht, aber auch pflichtwidrig ſeyn.

### Ueber die Möglichkeit der innern Lüge.

Es hält eben nicht ſchwer, die Wirklichkeit mancher innern Lüge zu beweiſen; denn es iſt öfters in die Augen fallend, daß der Menſch Bekenntniſſe ablegt, wovon er keine Ueberzeugung haben kann, in deren Aeußerung er ſich alſo ſelbſt belügt, z. B. wenn Einer ſich vorheuchelt, göttliche Offenbarungen zu haben.

Schwieriger aber iſt die Möglichkeit der innern Lüge zu erklären; denn durch ſie betrügt ſich der Menſch ſelbſt. Es liegt alſo in ihrem Begriffe, daß Ein und derſelbe Menſch der Lügner und zugleich der Belogene iſt, welches ſich zu widerſprechen ſcheint.

Die Möglichkeit eines vorſätzlichen Selbſtbetrugs beruht darauf, daß der Menſch als freies Weſen, (als Ding an ſich, Noumenon,) von ſich, als einem phyſiſchen Weſen, (als Erſcheinung, Phaenomenon,) einen Gebrauch machen und den ſinnlichen Menſchen zu Aeußerungen beſtimmen kann, die nur entweder mit dem innern Zwecke überein ſtimmen oder nicht. Denkt man ſich den Menſchen in dieſem doppelten innern Verhältniſſe, ſo iſt in dem vorſätzlichen Selbſtbetruge kein Widerſpruch;

denn es widerſpricht ſich nicht, daß jemand z. B. ſo handelt, als wenn er einen Gott glaubte, indem er doch keinen Glauben, (ein ſubjektiv-hinlänglich-gegründetes Fürwahrhalten,) in ſich findet. Mehr aber als die Abweſenheit des Widerſpruchs iſt hier auch nicht nöthig und möglich darzuthun.

Der Selbſtbetrug iſt aber ſchlechthin unſittlich; denn der freie, mithin unter ſeinem moraliſch geſetzgebenden Willen ſtehende, Menſch kann ſich ſelbſt als Naturweſen nicht wie ein bloßes Mittel, folglich nicht als bloße Sprach-Maſchine gebrauchen; mithin nicht ſo daß der Gebrauch von ſich ſelbſt nicht an den innern Zweck gebunden wäre. Nun iſt der innere Zweck des Sprechens, (in der allgemeinſten Bedeutung genommen,) die Mittheilung der Gedanken, (der Ausdruck des Bewußtſeyns,) folglich iſt das Sprechen, als äußere That, an die Bedingung gebunden, daß es mit der Erklärung, (Declaratio,) des innern und moraliſchen Menſchen übereinſtimme. — Nun iſt aber die Maxime der Uebereinſtimmung des Sprechens mit den Gedanken die Maxime der Wahrhaftigkeit, mithin iſt der Menſch zur Wahrhaftigkeit gegen ſich ſelbſt verpflichtet.

Man nehme an: der Menſch äußere ſich anders, als er denkt; z. B.: er lügt ſich den Glauben an einen künftigen Weltrichter vor, ohne ihn in ſich zu haben, etwa um durch ein ſolches Bekenntniß doch auf allen Fall ſeine Gunſt zu erſchleichen; oder er ſchmeichelt ſich, das

Digitized by Google

göttliche Geſetz innerlich zu verehren, da er ſich doch einer andern Triebfeder, etwa der Furcht vor der Strafe, bewußt iſt; oder er plappert ſich eine Gebets-Formel vor, ohne auf die Gedanken derſelben etwas zu halten: ſo iſt ſeine Maxime: ſich zum bloßen Mittel, als Sprach-Maſchine, zu gebrauchen, ohne auf den Zweck des Sprechens, mithin ohne auf die Beziehung ſeines Thuns zu ſich, als einem Selbſtzwecke, zu ſehen; er gebraucht alſo ſich ſelbſt, ſeine Perſon, der Bedingung ſeines Selbſt, ſeiner Perſon, ſchlechthin zuwider, folglich behandelt er ſich, als wenn er nicht Perſon wäre, d. h.: er wirft ſich weg.

Hieraus iſt erklärbar, warum ein Menſch, wenn er laut vor ſich betet, darüber ſich vor Andern ſchämt. Er ſchämt ſich zuvörderſt vor ſich ſelbſt, weil das laute Geplärre hier nicht allein zwecklos, ſondern ſogar zweckwidrig iſt, denn es ſtört die innere Aufmerkſamkeit. Ueber dies iſt in dem Beten, wenn es etwas anderes als ſtille Anſchickung zu ſittlichen Ideen und Beziehung ſeiner Pflichten auf den Willen eines ſittlichen Weltregierers ſeyn ſoll, eine Unlauterkeit gegen ſich ſelbſt enthalten, weil niemand wiſſen kann, ob das, warum er bittet, auch zum moraliſchen Endzwecke zuſammen ſtimmt.

Dergleichen Unredlichkeit iſt bloß ein Mangel an Gewiſſenhaftigkeit, d. i.: an der Lauterkeit des Bekenntniſſes vor ſeinem innern Richter, und erhält den Nahmen einer Schwachheit, indem man ſich einbildet zu ſeyn, was man nur wünſcht zu ſeyn, mithin den Wunſch für

die That nimmt. Indeſſen verdient doch eine ſolche Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen ſich ſelbſt verübt, die ernſtlichſte Rüge, weil ſie doch Verlaſſung des oberſten Grundſatzes der Wahrhaftigkeit, mithin eine faule Stelle iſt, von welcher aus das Uebel der Unwahrhaftigkeit ſich auch in Beziehung auf andere Menſchen verbreitet.

Die Falſchheit ſcheint gleichſam in der menſchlichen Natur gewurzelt zu ſeyn, ſie muß jedoch als Actus der Freiheit angeſehen, nicht aber nach dem Naturgeſetze, (nach dem Zuſammenhange der Wirkungen und ihrer Urſachen, welcher nur für Erſcheinungen gilt,) deducirt und erklärt werden. Vor der Lüge vorher gehend muß man ſich alſo noch einen Hang zur Gleisnerei, (Eſprit fourbe,) denken, von welchem die Vernunft, weil er ein Actus der Freiheit iſt, weiter keinen Grund angeben kann.

### Kaſuiſtiſche Fragen.

**Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit für eine Lüge gehalten werden?** — Allerdings. Denn wenn auch niemand dadurch betrogen wird, ſo iſt es doch eine innere Falſchheit, weil man etwas äußert, z. B. ſich am Ende des Briefes einen **gehorſamen Diener** nennt, der man doch nicht iſt und wohl auch nicht werden will.

**Kann man eine Lüge durch die Noth entſchuldigen?** Nein. Denn es iſt ſchlechthin unſitt-

Digitized by Google

lich, von dem Grundſatze der Wahrhaftigkeit abzugehen. Mögen alſo die Umſtände ſeyn, welche ſie wollen, ſo ſollen ſie uns doch nicht vermögen, eine Unwahrheit zu ſagen, auch nicht, wenn man einem Uebel oder Verbrechen dadurch ſteuern oder eine gute Abſicht dadurch erreichen könnte; denn eine an ſich unſittliche Handlung kann durch keinen Zweck, wenn er auch noch ſo wichtig wäre, ſittlich gemacht oder entſchuldigt werden. Wer den unbedingten Befehl der Vernunftgeſetzgebung in allen praktiſchen Angelegenheiten vor Augen hat, dem wird nicht einmahl der Gedanke einkommen, die ſo genannte Nothlüge zu entſchuldigen. Der Begriff ſelbſt iſt ſchon widerſinnig. Soll die Noth eine Lüge entſchuldigen, mithin ſie zu dem machen, was ſie nicht iſt, zu etwas Sittlich-Erlaubtem, ſo liegt das Princip der Sittlichkeit nicht in der praktiſchen Vernunft, ſondern in der Natur und der Naturnothwendigkeit; liegt es aber in dieſer, ſo kann ja die Frage nicht mehr von Entſchuldigung ſeyn, ſondern alsdann iſt ja gerade das recht, was der Naturnöthigung angemeſſen iſt. Geſteht man aber der Vernunft die oberſte Geſetzgebung für die Willkühr zu, ſo kann man ſie, ohne Widerſpruch, nicht wiederum der Naturnöthigung ſubordiniren, und nun mag die Noth aus der Natur ſo groß ſeyn, wie ſie wolle, wenn ſie es nur nicht ſchlechthin unmöglich macht, dem Geſetze zu genügen, (nicht zu lügen,) ſo ſoll man auch nicht lügen. Nun iſt die Willkühr zwar durch Natur beſtimmbar, aber

nicht nothwendig beſtimmt, es bleibt ihr alſo ſtets mög lich, ſich durch Vernunft zu beſtimmen, und wo ihr dies möglich iſt, da ſoll ſie es auch. Da es nun auch jederzeit auf den eignen Willen des Menſchen ankommt, ob er lügen wolle oder nicht, ſo ſoll er nicht lügen, und es iſt ihm genug zu ſeiner Pflicht, daß es ihm möglich ſey, nicht zu lügen.

Die Lüge iſt ein Actus der Willkühr, und es kann kein Naturzwang gedacht werden, welcher ſie hervor trei ben könnte, ohne eigne Einwilligung und That des Sub jekts, mithin iſt auch kein möglicher Fall, da die Lüge eine wahre Nothſache, d. i.: eine für das Subjekt unver meidliche Begebenheit wäre. Der Menſch kann ſich und Andern durch Redlichkeit ſchaden, kann, wenn er ihr treu bleibt, einem Strome von Uebeln und Ungerechtig keiten den Lauf laſſen; allein, geſetzt, ſie erfolgen, ſo hat er ſie nicht zu verantworten, denn durch Unthat ſoll er der Unthat nicht wehren.

Es iſt aber doch Pflicht, ſein oder des Andern Leben zu erhalten; ſieht man nun gewiß, daß man es aufopfert, wenn man nicht lügt, ſo ſcheint es doch, daß man in die ſem Falle von der Wahrheit abgehen müſſe. Man ſoll ſein Leben erhalten, heißt, nach der Ausſage des Geſetzes: man ſoll ſich die Beraubung deſſelben nicht zum Zwecke machen, mithin ſelbſt nichts thun, wodurch es muthwilliger Weiſe gefährdet oder um ſelbſtſüchtiger Nei gungen willen vernichtet würde, es heißt aber nicht: man ſoll ſich das Leben an ſich zum oberſten Zwecke ſetzen.

Digitized by Google

Sich ſein Leben ſelbſtthätig nicht verkürzen, iſt unbedingte, (enge, ſtrenge,) Pflicht; ſich ſein Leben zum Zwecke machen, iſt bedingte, (weite, unvollkommene,) Pflicht. Dieſe letztere ſagt: man ſolle für die Dauer ſeines empiriſchen Daſeyns beſorgt ſeyn, ſo viel man könne. Was aber einer unbedingten Pflicht, (der Pflicht: nicht zu lügen,) widerſtreitet, das kann man auch, (ſittlicher Weiſe,) nicht. Geſetzt alſo: die Maxime, ſein Leben zu erhalten, geriethe in einen Gegenſtoß mit der Maxime, nicht zu lügen, ſo ſoll jene, (als der ſchwächere Verpflichtungsgrund,) dieſer, (als dem ſtärkern, ſchlechthin keine Ausnahme verſtattenden, Verpflichtungsgrunde,) weichen.

Muß ich in Geſchäften, wobey es auf das Mein und Dein ankommt, die Folgen meiner vorſätzlichen Unwahrheit verantworten? Allerdings; denn ich bin durch die Lüge, als freie That, wie der Urheber des durch ſie erfolgten Unheils anzuſehen. Ein Hausherr befiehlt ſeinem Bedienten: dieſer ſolle ihn, wenn ein gewiſſer Menſch nach ihm fragen würde, verläugnen. Der Dienſtbote thut dieſes; veranlaßt aber dadurch, daß jener entwiſcht und ein großes Verbrechen begeht, welches ſonſt durch die gegen ihn ausgeſchickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethiſchen Grundſätzen? Allerdings auch auf den Bedienten; denn der ihm geſchehene Befehl der Verläugnung iſt an ſich nichtig, weil man niemanden befehlen kann, unſittlich

zu handeln, (zu lügen.) Wer einen ſolchen Befehl annimmt, begiebt ſich ſeiner Würde als eines moraliſchen Weſens, und das ſoll er nicht, es koſte, was es wolle. Geſetzt alſo: der lügenhafte Dienſtbote würde auch von dem öffentlichen Gerichte verſchont, ſo wird ihm doch die Folge ſeiner Unthat durch ſein eignes Gewiſſen, (vom innern Gerichtshofe,) zugerechnet, und er iſt ſtrafbar, wenn er gleich nicht vom menſchlichen Richter geſtraft wird, denn er verletzt durch die Lüge eine Pflicht gegen ſich ſelbſt.

## II.

## Vom Geitze.

### §. 10.

Geitz überhaupt iſt die Maxime: den Zweck der Haushaltung in den bloßen Beſitz der Glücksgüter zu ſetzen, mit Entſagung auf den Genuß derſelben.

Verſchwendung iſt die Maxime: ſich den bloßen Gebrauch und Genuß ſeines Vermögens zum Zwecke zu machen, ohne auf die Erhaltung deſſelben zu ſehen.

Sparſamkeit iſt die Maxime: ſo wohl den Erwerb als Genuß ſeines Vermögens ſeinen wahren Bedürfniſſen unterzuordnen.

Die wahren Bedürfniſſe der Natur ſind es alſo, in Beziehung auf welche die Mittel des Wohllebens, (Vermögen, Glücksgüter,) nur einen Werth haben, nach welchen alſo ſo wohl ihr Erwerb und ihre Erhaltung,

Digitized by Google

wie auch ihr Genuß und Gebrauch bestimmt werden müssen.

In Beziehung auf die wahren, (sich durch die Natur ankündigenden und dem Endzwecke des Lebens durch Vernunft untergeordneten,) Bedürfnisse ist der Geitz nun entweder habsüchtig oder kargend, (Knickerei, Knauserei.)

Der habsüchtige Geitz ist die Maxime: den Erwerb der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses hinaus zu erweitern. Unersättlichkeit im Erwerben ist sein Charakter.

Der kargende Geitz ist die Maxime: den Genuß der Mittel des Wohllebens unter das Maaß des wahren Bedürfnisses zu verengern. Freiwillige Armseligkeit der Lebensart ist sein Charakter.

---

Wo einmahl keine vernünftigen Grundsätze obwalten, und nur die Leidenschaften spielen, da wechseln und paaren sich auch widersinnige Maximen im Verhalten. So kann der habsüchtige Geitz auch zugleich verschwenderisch seyn, wenn die Unersättlichkeit im Erwerbe darauf ausgeht, sich die Mittel des Wohllebens bloß zum Genusse anzuschaffen. In wie fern er einmahl die Maxime hat, sein Vermögen über seine wahren Bedürfnisse hinaus zu erweitern, ist er geitzend; in wie fern er in bloßer Absicht auf den Genuß an sich reißt, mithin sich

das Verthun zum Zwecke macht, iſt er verſchwendend. Eben dieſer, welcher als ein habſüchtiger Verſchwender weder den Erwerb noch den Genuß ſeines Vermögens ſeinen wahren Bedürfniſſen unterwirft, kann, da er einmahl geizt, (unerſättlich im Erwerben iſt,) auch zur Kargheit übergehen, und nun, mit Entſagung auf allen Genuß, ſich den bloßen Beſitz der Glücksgüter zum Zwecke machen: mithin, ſo wie er zuvor den Erwerb über ſeine Bedürfniſſe erweiterte, ſo auch nun den Genuß unter ſeine Bedürfniſſe verengern; mithin von der Vergeudung zur freiwilligen Darbung, (Selbſtberaubung des Genuſſes,) übergehen.

---

Der Geiz, ſo wohl der habſüchtige als kargende, kann auch als Vernachläſſigung der Liebespflicht gegen Andere betrachtet werden; hier aber iſt nur die Rede von ihm als Pflichtverletzung gegen ſich ſelbſt, mithin von der Maxime: ſeinen eignen Genuß der Mittel zum Wohlleben unter das Maaß des wahren eignen Bedürfniſſes zu verengern. Sein Grundſatz iſt alſo: Mittel zu allerlei Zwecken zu beſitzen, doch mit dem Vorbehalte, keins derſelben für ſich brauchen zu wollen; mithin ſich des angenehmen Genuſſes der Lebensgüter ſelbſt zu berauben. Dadurch aber macht ſich der Geizige zum Sklaven ſeiner Glücksgüter, und das iſt der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider.

---

Digitized by Google

So wohl die Habſucht als die Kargheit haben Selbſtſucht, (Solipſismus,) zum Grunde; denn die Unerſättlichkeit im Erwerbe und die Peinlichkeit im Verthun haben nur den eignen Beſitz zum Zwecke, ſo daß ſich beide Laſter bloß um das eigne Selbſt, mit Entſagung auf alle Wohlthätigkeit gegen Andere, herum drehen. Wenn wir nun davon wegſehen, daß ſie Pflichtverletzung gegen Andere ſind, ſo ſcheinen ſie in Anſehung des Subjekts bloß darum verwerflich zu ſeyn, weil ſie auf Armuth hinaus laufen. Denn der Verſchwender macht ſich arm, weil er den bloßen Genuß des Vergnügens zum Zwecke hat, ohne auf die Erhaltung deſſelben zu ſehen; er geräth alſo in Armuth, ob er es gleich nicht will, denn alle ſeine Habſucht, (Unerſättlichkeit im Erwerben,) vermag doch nicht, ihn von der endlich einbrechenden Dürftigkeit zu retten. Der Karge aber iſt ſchon arm, weil er ſich den Gebrauch und Genuß ſeines Vermögens verſagt und willkührlich armſelig lebt.

Weil nun Beide, der habſüchtige Verſchwender nicht minder als der kargende Geitzhals, ſich durch ihre Maxime in eine armſelige Lebensart ſtürzen, ſo ſcheint es, als fehlten ſie bloß in der Klugheit; der Eine darin, daß er zu viel, der Andere darin, daß er zu wenig ausgiebt: es iſt alſo die Frage: ob Habſucht und Kargheit bloße Fehler der Klugheit, (ein bloßes unkluges Verfahren,) oder ob ſie vielmehr Laſter, d. i.: Pflichtverletzungen gegen ſich ſelbſt ſind.

Digitized by Google

Sind ſie aber bloße Verſtoßungen gegen die Klugheit, ſo iſt die Verſchwendung nichts anderes, als ein mißverſtandener Gebrauch des Vermögens im Verthun, und die Kargheit nichts anderes als mißverſtandene Sparſamkeit und Verengung des Genuſſes. Das ſind ſie aber beide nicht; ſondern vielmehr, wenn man ihre Maxime gegen die Würde der Menſchheit hält, ſklaviſche Unterwerfung ſeines Selbſt unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu ſeyn.

Der habſüchtige Verſchwender unterwirft ſeine ganze Thätigkeit, mithin ſeine Perſon, der Abſicht auf den Genüß, und um dieſem zu fröhnen, iſt er unerſättlich im Erwerben. Sinnengenuß iſt alſo ſein Endzweck, und er, als freies Weſen, macht ſich nur dieſem zinsbar; er macht ſich alſo zur Sache oder wirft ſich weg.

Der karge Geitzhals unterwirft ſeine Perſon dem Beſitze der Glücksgüter; nicht er iſt Herr, ſondern ſie ſind ſeiner Herr; ſie zu haben, iſt ſein Endzweck. Da er ſich aber allen Gebrauch derſelben verſagt, ſo kann man eigentlich nicht ſagen: er hat die Glücksgüter; ſondern: ſie haben ihn. Er iſt alſo ein knechtiſcher und peinlicher Hüter des Seinen, ohne es als das Seine zu gebrauchen; er iſt reich, und hat doch nichts, weil er darbt, und weil er ſeine Perſon wie dem Mammon angehörend betrachtet.

Beide alſo, der habſüchtige Praſſer und der gierige Filz, handeln nach einer Maxime, wodurch ſie eine De-

Digitized by Google

fraudation an ſich ſelbſt begehen. Sie, indem ſie ſich, der Eine dem bloßen Genuſſe der Lebensmittel ohne Beſitz, der Andere dem bloßen Beſitze ohne Genuß, unterwerfen, berauben ſich der Perſönlichkeit, die, wenn ſie nur erhalten werden, (unverſehrt bleiben,) ſoll, ſich beides ſubordiniren und von beiden Herr ſeyn muß.

---

Die Kargheit iſt der liberalen Denkungsart überhaupt, (Freimüthigkeit, Liberalitas moralis,) entgegen geſetzt. Dieſe beſteht aber in der feſten Gemüthsſtimmung, (in der Maxime,) ſich unabhängig von Allem, außer vom Geſetze, zu erhalten. Der Freimüthige iſt ſich bewußt: von nichts, als allein von dem Geſetze ſeiner praktiſchen Vernunft, abzuhängen. Von der Freimüthigkeit überhaupt iſt die Freigebigkeit, (Liberalitas sumtuosa,) nur eine Anwendung auf einen beſondern Fall, nämlich auf den Gebrauch ſeiner Glücksgüter; ſo daß man Herr derſelben iſt und ſie lediglich unter der Leitung des Sittengeſetzes anwendet, mithin ſie nicht bloß zu ſeinem eignen Bedürfniſſe, ſondern auch zu dem Bedürfniſſe Anderer gebraucht.

---

Sich des Geitzes gegen ſich ſelbſt enthalten, iſt enge Pflicht, denn der Menſch ſoll ſich nie zum Sklaven ſeiner Sinnenneigung machen und ſeiner Perſönlichkeit

Abbruch thun. Freimüthigkeit im negativen Sinne, als Unabhängigkeit von Allem, außer vom Geſetze, iſt ebenfalls ſtrenge Pflicht; denn ſie ſagt bloß, daß man ſeine Freiheit an die Neigungen nicht weggeben ſoll. Aber Freimüthigkeit im poſitiven Sinne, als Gebrauch und Verbrauch der Glücksgaben zu gewiſſen Zwecken für ſich oder Andere, (ſich zu vervollkommnern und Andere zu beglücken,) iſt weite Pflicht, weil der Grad der Anwendung erſt durch Urtheilskraft nach Regeln der Zuträglichkeit beſtimmt werden muß.

### Kaſuiſtiſche Fragen.

Soll ich meinem Munde abbrechen oder nur dem äußern Aufwande? im Alter oder ſchon in der Jugend? oder iſt Sparſamkeit überhaupt eine Tugend?

Sparſamkeit iſt die Maxime, den Erwerb und Gebrauch der Glücksgüter ſeinem wahren Bedürfniſſe unterzuordnen. Dies iſt Pflicht an ſich, weil es Pflicht iſt, ſein Leben zu erhalten.

Die Sparſamkeit iſt daher allerdings eine Tugend, und nicht bloß etwas, was nur die Klugheit anräth. Wäre ſie bloß eine Angelegenheit der Klugheit, ſo müßte ihr Zweck beliebig und in Anſehung der ſittlichen Exiſtenz ganz gleichgültig ſeyn. Das iſt ſie aber nicht. Denn die Maxime, nicht zu ſparen, hat die Regel, beim Erwerbe und Verthun auf die wahren Bedürfniſſe des Lebens, mithin auf den Endzweck deſſelben, (moraliſch zu handeln,)

Digitized by Google

gar keine Rückſicht zu nehmen, mithin nur dem eingebildeten oder doch, bloßen Sinnengenuſſe nachzuhängen. Eins wie das Andere iſt ſchlechthin unſittlich, weil der Menſch ſich dadurch zum Sklaven ſeines bloßen Sinnenhanges macht.

Man muß, wenn man prüfen will, ob die Sparſamkeit eine Tugend ſey, unterſuchen: welches der Zweck der ihr widerſprechenden, (kontradiktoriſch entgegen geſetzten,) Maxime ſey, und wohin ſie führe, wenn ſie als allgemeines Geſetz gedacht und befolgt wird. Nun iſt die Maxime des Sparſamen: des Genuſſes ſeiner Glücksgüter Herr zu ſeyn; die des Nichtſparſamen: des Genuſſes und des Verthuns nicht Herr zu ſeyn. Aber ſeiner Mittel zum Wohlleben Herr zu ſeyn, iſt nicht Anrathung der Klugheit, (nicht ein beliebiger Zweck, den man etwa auch nicht haben könnte,) ſondern ein Gebot der Sittlichkeit, (ein Zweck, den man haben ſoll.)

Tugend iſt die Stärke des Vorſatzes zur Beherrſchung der Neigungen: die Sparſamkeit hat die Neigung zum bloßen Sinnengenuſſe, die an ſich keine Grenzen kennt, zu bezähmen; ſie iſt alſo eine Tugend.

Die Maxime der Sparſamkeit zu haben, iſt enge Pflicht, denn ihr Gegentheil iſt ſchlechthin unſittlich, (wider die Würde eines ſittlichen, durch Pflichtbegriffe ſich beſtimmenden, Weſens.) Die Ausübung dieſer Maxime hat einen Spielraum, denn es muß durch Urtheilskraft nach Regeln der Klugheit in jedem

beſondern Falle entſchieden werden, was und wie viel zu thun ſey. Das heißt nun: die Sparſamkeit, als poſitive Unterordnung des Erwerbes und Genuſſes der Glücksgüter unter die wahren Lebensbedürfniſſe und dadurch unter den Endzweck des Lebens überhaupt, (mithin als Beförderung ſeiner Vollkommenheit überhaupt,) iſt weite Pflicht oder Tugendpflicht. — Ob ich alſo meinem Munde oder dem äußern Aufwande abbrechen ſolle, hängt von der Beurtheilung ab: ob ich im Genuſſe oder im Aufwande über die wahren Bedürfniſſe hinaus gehe. Die wahren Bedürfniſſe in Anſehung des Genuſſes werden wiederum durch die Anforderungen der Natur, mithin durch Aufmerkſamkeit auf die Geſetze ihrer Erhaltung, erkannt. Die Grenzen des Aufwandes werden durch die Stärke des Vermögens, durch Geſchmack, Anſtand und Sittlichkeit beſtimmt. Hierüber laſſen ſich keine allgemeinen Regeln geben, ſondern es fällt der vernünftigen Ueberlegung anheim, das Wie viel oder das Wie wenig zu beſtimmen, und eben darum heißt die Pflicht der Sparſamkeit eine weite oder Tugendpflicht. — Wenn es aber heißt: Die Ueberlegung ſoll vernünftig ſeyn, ſo heißt das: ſie ſoll jede That nach ihrer Maxime erwägen, mithin ſich fragen: ob man die Maxime: ſo und ſo, unter dieſen und dieſen Umſtänden zu handeln; als allgemeines Geſetz wollen könne.

Wenn Sparſamkeit überhaupt Pflicht iſt, ſo kann die Frage nicht ſeyn: ob man ſchon in der Jugend oder

erſt im Alter ſparen ſolle: denn es heißt: man ſoll ſparen, d. h.: man ſoll den Erwerb und Genuß der Glücksgüter den wahren Bedürfniſſen des Lebens ſubordiniren, und dies iſt zu aller Zeit Pflicht, wie im Alter, ſo in der Jugend; denn die Pflicht an ſich kehrt ſich nicht an den Unterſchied der Jahre. — Wer nicht ſpart, ſetzt ſich nicht bloß in die Gefahr, armſelig zu leben, zu darben und unglücklich zu werden, (handelt nicht bloß unklug,) ſondern er beugt ſein Leben, ſeine Lebenszwecke, und ſeinen Lebensendzweck, (ſeine Perſönlichkeit,) unter den bloßen Genuß, d. h.: er wirft ſich weg. — Man muß, wie ſchon oft bemerkt iſt, auf die Maxime des Nichtſparſamen Acht haben, und ſehen, wie ſie ſich ausnimmt, wenn ſie Geſetz freier Weſen iſt, und da leuchtet ein, daß die Maxime der Nichtſparſamkeit ſchlechthin verwerflich iſt. Die Maxime der Sparſamkeit ſoll alſo jedermann haben; hat er dieſe, ſo fällt die Ausübung derſelben alsdann ſeiner vernünftigen Ueberlegung anheim, d. h.: die Sparſamkeit iſt eine weite Pflicht.

## III.

## Von der Kriecherei.

### §. 11.

Der Menſch, als Naturweſen oder als Thier, (Homo phaenomenon, Animal rationale,) hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugniſſen des Bodens, nur

einen gemeinen Werth, (Pretium vulgare;) ſelbſt, daß er Verſtand hat, und ſich ſelbſt Zwecke ſetzen kann, giebt ihm doch nur einen äußern Werth, (Pretium uſus,) denn dadurch iſt ein Menſch vor dem andern nur brauchbarer. Er hat folglich dadurch nur den Preis, als eine Waare, indem man mit dieſer Thierart wie mit Sachen einen Verkehr treibt. Denn der Verſtand, als ſubalternes Vermögen und bloß im Dienſte der Neigungen, hat nur einen relativen Werth, und unterſcheidet zwar den Menſchen von den übrigen Thieren, aber erhebt ihn doch noch nicht über die Thiergattung. Betrachtet man alſo den Menſchen, bloß in ſo fern er vermögend iſt, ſich durch Begriffe Objekte ſeiner Thätigkeit zu ſetzen, (Verſtand hat,) ſo hebt ihn dieſes zwar aus der Gleichheit mit den übrigen Thieren, aber doch nicht aus der Sphäre der Thierheit überhaupt; denn er hat dadurch bloß ein Vermögen mehr, andere Dinge und auch ſeines Gleichen zu gebrauchen, wie auch von ihm wiederum gebraucht zu werden. Geht man von der Beziehung des Verſtandes auf ſeine Nützlichkeit ab, ſo hat er als ſubalternes Vermögen keinen Werth. Nun kann zwar dem Menſchen ein Menſch vor dem andern mehr Werth haben, je nachdem er durch ſeinen Verſtand mehr oder weniger Brauchbarkeit hat: allein im Verkehre und Vertriebe mit ihnen iſt der Werth doch nur ein gemeiner, (der der Sachen oder Thiere, die als Sachen verkehrt werden,) mithin niedriger als der des Geldes, deſſen Werth, als der eines allgemeinen

Tauſchmittels, ausgezeichnet, (Pretium eminens,) iſt; denn man kann mit den Menſchen, als Waare betrachtet, nicht ſo viel anfangen als mit den Gelde, ſie haben daher auch einen geringern Werth. Wären ſie alſo bloße Naturweſen und wäre ihr Verſtand ein bloß ſubalternes, nur ſinnlichen Neigungen dienſtbares, Vermögen, ſo würden ſie ſich einander nicht einmahl das Werthſte auf Erden ſeyn, aber

Eben der Menſch als Perſon, (als Vernunftweſen, Homo noumenon, Ens rationis,) mithin als Subjekt einer moraliſch-praktiſchen, (nicht dienſtbaren, ſondern durch eigne Ideen die Willkühr beſtimmenden,) Vernunft iſt über allen Preis erhaben: denn als ſolches iſt er nicht ein bloßes Mittel zu den Zwecken Anderer, ja, auch nicht zu ſeinen eignen Zwecken, ſondern er iſt Zweck an ſich ſelbſt, d. h.: er darf ſich, ſeine eigne Perſon und Exiſtenz weder für ſich ſelbſt noch für Andere bloßes Mittel ſeyn laſſen, ſondern muß alle ſeine Handlungen, (Alles, was er gegen ſich ſelbſt thut oder ſich von Andern thun läßt,) darauf einſchränken, daß er ſtets Selbſtzweck, (unbedingter Zweck, Zweck an ſich,) bleibe; denn als Vernunftweſen, (als nicht bloß vernünftiges Thier,) beſitzt er einen abſoluten innern, (keinen bloß relativen und äußern,) Werth, d. h.: eine Würde, wodurch er allen andern vernünftigen Weltweſen Achtung gegen ſich abnöthigt, ſich mit jedem andern dieſer Art meſſen und auf den Fuß der Gleichheit ſchätzen kann.

Digitized by Google

Der Menſch kann ſich alſo nach einem doppelten Maaßſtabe ſchätzen: Ein Mahl als Sinnenweſen, ſeiner thieriſchen Natur nach, da er nur einen gemeinen Werth hat; zum andern aber auch als intelligibles Weſen, ſeiner moraliſchen Anlage nach, da er einen unvergleichlichen Werth hat. Der Menſch muß ſich aber nicht bloß als Perſon überhaupt, (als Subjekt der moraliſch praktiſchen Vernunft,) ſondern auch als Menſch betrachten, d. i.: als eine Perſon, für deren ſinnlich-reizbare und empiriſch-beſtimmbare Willkühr die moralich-praktiſche Vernunft gebietend und nöthigend iſt, die alſo Pflichten auf ſich hat, welche ihr von ihrer eignen Vernunft auferlegt werden. Vermöge dieſes Verhältniſſes der Unterordnung der ſinnlich-beſtimmbaren Willkühr unter das Pflichtgeſetz kann die Geringfähigkeit des Thiermenſchen dem Bewußtſeyn ſeiner Würde als Vernunftmenſchen nicht Abbruch thun; denn beide Naturen ſind nicht gleichſam vermengt, ſo daß durch die Vermiſchung gleichſam eine mittlere und ſchlechtere Maſſe heraus käme, ſondern ſie ſind einander ſubordinirt, und der Thiermenſch iſt, als Erſcheinung vom Vernunftmenſchen, dieſes Letztern Geſetzgebung und Zweck gänzlich unterworfen.

Hieraus folgt: daß der Menſch das, was er als Vernunftweſen iſt, unter keiner Bedingung verläugnen, mithin ſein ſittliches Selbſt, ſeine moraliſche Perſönlichkeit, nie verkennen, vielmehr ſtets mit Bewußtſeyn der

Erhabenheit ſeiner ſittlichen Anlage und urſprünglichen Würde verfahren ſoll.

Die Stimmung des Gemüths, ſtets im Bewußtſeyn der Erhabenheit ſeiner ſittlichen Natur zu handeln, heißt ſittliche Selbſtſchätzung. Sie iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt und liegt ſchon im Begriffe der Tugend.

Die dieſer Pflicht entgegen ſtehende Denkungsart beſteht darin, daß der Menſch ſich um ſeinen Zweck, der zugleich Pflicht an ſich ſelbſt iſt, mit einem knechtiſchen Sinne, (Animo ſervili,) bewirbt, und das, was er im Bewußtſeyn und Erweiſen ſeiner Würde erſtreben kann und ſoll, ſo betreibt, als wenn er dazu erſt einer Vergünſtigung bedürfte. Die Sinnesart nun, den Zweck ſeiner ſittlichen Exiſtenz wie durch Gunſterſchleichung zu erzielen, mithin ſich dadurch einen ſittlichen Werth verſchaffen wollen, daß man auf ſeine ſittliche Würde ſelbſt Verzicht thut, heißt Kriecherei und iſt ſchlechthin unſittlich; denn das Bewußtſeyn: daß man ein ſittliches, mithin, als ſolches, von einem unvergleichlichen, jedem Andern Achtung einflößenden, Werthe ſey, und ſich von dieſer Würde nichts vergebe, dies iſt die unumgängliche Bedingung aller ſittlichen Handlung und Vervollkommnerung.

Die Herabſetzung ſeiner ſelbſt unter ſeine urſprüngliche Gleichheit an moraliſcher Würde mit allen Andern iſt das Charakteriſtiſche der Kriecherei als falſcher Demuth.

Die Demuth, (Humilitas,) iſt entweder eine ſittliche, (Humilitas moralis,) oder eine ſittlich-falſche, (Humilitas ſpuria.)

Die ſittliche, (wahre,) Demuth iſt das Bewußtſeyn und Gefühl der Geringfügigkeit ſeines ſittlichen Werths, in Vergleichung mit dem Geſetze. Aus unſrer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit der Heiligkeit und Strenge des ſittlichen Geſetzes muß unvermeidlich wahre Demuth folgen; obwohl auch daraus, daß wir einer ſolchen innern Geſetzgebung fähig ſind, daß der phyſiſche Menſch den moraliſchen in ſeiner eignen Perſon zu verehren ſich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchſte Selbſtſchätzung ergehen, nämlich Gefühl ſeines innern Werths, (Valor,) nach welchem er für keinen Preis, (Pretium,) feil iſt und eine unverlierbare Würde, (Dignitas interna,) beſitzt, die ihm Achtung, (Reverentia,) gegen ſich ſelbſt einflößt. — Das Widerſpiel der wahren, (ſittlichen,) Demuth iſt der Tugendſtolz, moraliſcher Eigendünkel, (Arrogantia moralis.) Er beſteht in der nur aus Mangel an Vergleichung mit dem Geſetze aufkommenden Ueberredung von einer Größe ſeines ſittlichen Werths. Dieſer Eigendünkel verliert ſich aber gar bald, wenn man ſich ſelbſt prüft.

Demuth findet nur Statt, indem man ſich mit dem Geſetze vergleicht, nicht aber in Vergleichung mit andern Menſchen, ja, überhaupt endlichen Weſen,

Digitized by Google

wenn ſie auch noch ſo erhaben wären. Denn kein Menſch, in ſo fern er ein Vernunftweſen iſt, kann ſich für geringfähig gegen ein anderes endliches Vernunftweſen halten, weil ſie ſich, was die moraliſche Würde betrifft, einander alle gleich ſind und nicht ungleich werden können, es ſey denn, daß Einer ſich ſelbſt wegwirft; aber hierdurch verliert er doch nicht ſeine urſprüngliche Würde, ſondern er macht ſich derſelben nur unwürdig und ſteht auf ſolche Art durch ſeine eigne Schuld unter Andern, mithin auf einer niedrigern Stufe, wo er nicht ſtehen ſoll. Wenn er ſich aber in Vergleichung mit Andern unwürdiger findet, als dieſe, ſo ſoll er ſich doch nicht vor dieſen, ſondern nur vor dem Geſetze demüthigen; denn wie viel ſittlichen Werth er habe, das kann er doch nicht durch Vergleichung mit Andern, ſondern nur mit dem Geſetze erkennen, gleichwie es auch nur das Geſetz iſt, welches ihn für unwürdig erklärt; nicht aber andere Subjekte, denn dieſe können ſich mit andern doch auch nur durch Hinſicht auf das Geſetz, als das Princip der Beurtheilung, vergleichen und würdigen.

Nicht bloß die falſche Demuth, (Kriecherei, Heuchelei oder Schmeichelei,) iſt pflichtwidrig, ſondern die Demuth überhaupt gegen Andere iſt gar keine Pflicht, denn die Nöthigung, ſich vor Andern geringe zu achten, könnte nur aus dem eignen geſetzgebenden Willen ergehen: dadurch würde ſich aber dieſer aus der Würde ſetzen, das Achtungswertheſte zu ſeyn, und jeden Grad des Werths

oder Unwerths, (der Geringfähigkeit,) nur durch den Grad der Zusammenstimmung oder Nichtzusammenstimmung zu seinem Gesetze zu bestimmen; welches dem Pflichtbegriffe widersprechend wäre. Man mag sich also auch geringfähiger finden als Andere, so darf man sich deßwegen doch nicht vor diesen beugen, denn sie sind es nicht, aus welchem das Princip, uns selbst zu verurtheilen, ergeht, sondern der sich uns in uns selbst ankündigende reine Wille ist es, und unter diesem stehen sie nicht minder als wir selbst.

Das der Kriecherei gegen Andere entgegen gesetzte Laster ist der Hochmuth, (Ambitio,) als Verletzung der Pflicht gegen Andere; denn er besteht in dem Bestreben, Andern gleich zu kommen oder sie zu übertreffen, so daß nicht die Achtung gegen das Gesetz, sondern der Neid und die Mißgunst gegen die Vorzüge Anderer, auch wohl die Neigung, ihrer Herr zu werden, die Triebfeder des Bestrebens sind, und man sich doch überredet, man verschaffe sich dadurch einen innern größern Werth.

---

Aus der Pflicht der Selbstschätzung und der wahren sittlichen Demuth, im Gegensatze mit der Abwürdigung seiner selbst und der falschen Demuth, (Kriecherei, Heuchelei, Schmeichelei,) lassen sich folgende Regeln verstehen:

Digitized by Google

1. Werdet nicht der Menſchen Knechte; denn die Würde der Menſchheit verſtattet keine abſolute Dienſtbarkeit, ſondern nur eine vertragsmäßige gegenſeitige Leiſtung. Zum Knechte überhaupt macht man ſich, wenn man auf die Würde, durch eignen Willen geſetzgebend und Selbſtzweck zu ſeyn, Verzicht thut, es geſchehe nun auf welche Art es wolle.

2. Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Andern mit Füßen treten; denn geſtatten wir dies, ſo geſtatten wir nicht bloß, uns für bloße Thiermenſchen zu halten, ſondern uns auch als ſolche zu behandeln, welches kein Menſch zugeben darf, weil dieſes ſo viel iſt, als auf ſeine Rechtsfähigkeit Verzicht thun.

3. Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leiſtet. Denn wer ſich bewußt iſt, dieſe nicht leiſten zu können oder ſie doch nicht leiſten will, unterwirft ſeine Perſon, (ſeine Freiheit,) dem Willen des Gläubigers um ſo viel, als er nicht Sicherheit gegeben hat, ſetzt ſich dadurch mit ihm aus dem Zuſtande der Gleichheit, und in wie fern er dieſes durch ſeinen Willen thut, entwürdigt er ſich ſelbſt. Schulden mag Einer haben; wenn er nur völlige Sicherheit geleiſtet hat, ſo hat er nicht nöthig, in den Augen ſeines Gläubigers zu kriechen und ſich wegzuwerfen.

4. Nehmt die Wohlthaten nicht an, die ihr entbehren könnt, und ſeyd nicht Schmarotzer, oder Schmeichler, oder gar Bettler; denn dadurch ſetzt ihr euch in

den Augen Anderer herab: mithin ſeyd wirthſchaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. Die Sparſamkeit iſt daher allerdings eine Pflicht gegen ſich ſelbſt, denn ſie dient dazu, uns in unſrer Würde zu erhalten.

5. Das Klagen und Winſeln, ſelbſt das bloße Schreien bei körperlichen Schmerzen, iſt euer ſchon unwerth; denn es beweiſ't, daß ihr euer nicht Herr ſeyd. Der Menſch muß ſelbſt die heftigſten Widerwärtigkeiten ſeiner Würde unterzuordnen ſtreben; und fühlt er gleich Schmerz, ſo ſoll ſein Muth ſich nicht unter ihn beugen. — Am meiſten entehrt der Kleinmuth bei Schmerzen, die man ſelbſt verſchuldet hat; und ein Delinquent kann ſeinen Tod nur dadurch veredeln oder die Schmach von ihm abwenden, daß er mit Standhaftigkeit ſtirbt, denn dieſe zeigt, daß er über ſeine Verſchuldungen nicht minder als über ſein daraus folgendes Leiden durch ſittliche Stärkung Herr geworden iſt.

6. Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde iſt der Menſchenwürde in aller Abſicht zuwider; denn der Vernunftmenſch, (der in uns geſetzgebende Wille,) beugt ſich vor niemanden, und vor wem ſollte ſich die uns inwohnende moraliſch-geſetzgebende Vernunft hinwerfen? Wenn nun ein Menſch niederkniet, ſo iſt es doch nicht bloß der Thiermenſch, welcher ſich hinwirft, ſondern auch der freie und ſelbſtdenkende Vernunftmenſch, weil jener doch die Erſcheinung von dieſem iſt. Die Denkungsart des Niederknienden iſt daher immer von einer ſich

Digitized by Google

ſelbſt wegwerfenden Art; denn es liegt da ein Weſen, deſſen erſte und eigenthümliche Beſtimmung iſt, erhaben zu ſeyn. Das Niederknien kann auch gar keinen Grund haben; denn vor wem ſollte der Menſch niederknien? vor einem Geringern, als er ſelbſt iſt? oder vor ſeines Gleichen? oder vor einem Höhern? Nun kennt er ja nichts Höheres, als ſeine eigne moraliſche Perſon, ſein eignes ihm innigſt gegenwärtiges, heiliges Weſen, nämlich ſeine geſetzgebende Vernunft; er müßte alſo vor ſich ſelbſt niederknien, d. h.: in Einem und demſelben Actus ſich erheben und wegwerfen; welches widerſinnig wäre. Thäte er es aber gegen etwas Anderes, als er ſelbſt iſt, ſo würde er das Princip der höchſten Verehrung außer ſich ſelbſt ſetzen, indem er ſich doch bewußt ſeyn kann, daß er es nur in ſich habe; er würde alſo ſeine eigne Würde herab ſetzen.

Selbſt wenn das Niederknien eine bloße Verſinnlichung der Verehrung himmliſcher Gegenſtände ſeyn ſoll, ſo iſt es der Menſchenwürde zuwider; denn das Wegwerfen ſeiner Würde, (die, als etwas Abſolut-Werthes, nie kriechen kann,) kann kein wohlgefälliges oder auch nur erlaubtes Mittel ſeyn, um ſeine innere Gemüthsſtimmung, (der Anbetung,) zu bezeugen. Das ſeine Würde kennende Vernunftweſen kann nur mit dem Bewußtſeyn und der Erhaltung ſeiner Würde, folglich nur in der aufrechten Stellung, als dem Zeichen der Seelenerhebung, ſein Verhältniß zum ſittlichen Urbilde

denken und schätzen; und der sich selbst Wegwerfende ist eben dadurch auch ein Verworfener in den Augen der selbstständigen und personificirten Heiligkeit.

Auch die Anrufung himmlischer Gegenstände in gegenwärtigen Bildern ist unschicklich. „Du sollst dir kein Bildniß machen“: denn du demüthigst dich nicht dadurch unter ein Ideal, das kein Sinn erreicht und nur die Vernunft vorstellt, sondern unter ein Idol, welches dein eignes Machwerk ist. Sich an dieses wenden und hängen, heißt eben so viel, als die sittlichen Ideen verdunkeln und die Erhebung des Gemüths durch dieselben verhindern. Im Tempel also, welcher der moralischen Erbauung geweiht ist, müssen durchaus keine Bilder seyn; denn sie stören die Andacht und sind das gerade Widerspiel der Absicht, in welcher man sich versammelt. Die Absicht ist nämlich auf sittliche Kultur gerichtet, wozu Abstraktion von dem Sinnlichen führt: will man also Bilder hinstellen, um desto besser abstrahiren zu können?

Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen; die vorzügliche, (seine ursprüngliche Gleichheit in der Menschenwürde verkennende,) Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen Nichtgebietenden in der bürgerlichen Verfassung; die Reverenzen, Complimente, höfischen Verbeugungen; alle Phrasen, welche den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit be-

zeichnen, (das Du, Er, Ihr, Sie, Ew. Edeln, Wohledeln, Hochedeln, Hochedelgeboren, Wohlgeboren, Hochwohlgeboren, Hochgeboren und dergleichen,) ſind der wahren ſittlichen Selbſtſchätzung unanſtändig, ſo wohl für den, der ſie giebt, als auch für den, der ſie nimmt: denn der Eine wirft ſich weg, indem er ſich vor ſeines Gleichen ungleich macht, und der Andere muß ſich erniedrigt finden, daß man von ihm die Meinung habe, ſolche für die Menſchheit überhaupt entehrende Worte oder Geberden ſeyen für ihn, ſeines eingeſchränkten Verſtandes und ſeiner moraliſchen Schwäche wegen, noch Bedürfniß.

Es liegt in dieſem Unweſen eine Pedanterei, welche zugleich auf einen ausgebreiteten Hang zur Kriecherei hinweiſt. Die Deutſchen ſcheinen ſich unter allen Völkern, (die Indiſchen Kaſten vielleicht ausgenommen,) dieſer Thorheit und Verwerflichkeit am meiſten ſchuldig zu machen; denn kein bekanntes kultivirtes Volk hebt ſeine Anreden, Briefe, Edikte, Proklamationen, Traktate und Inſtrumente mit ſo vielem Unſinne an, und verwebt ſie mit ſo vielen, entweder entehrenden oder doch nichtsſagenden, Phraſen, als die Deutſchen. Doch darf man nicht denken, daß dieſe anſcheinenden Poſſen bloße Poſſen ſind; denn wie kann etwas, das nicht ſeyn kann und nicht ſeyn würde, wenn nicht Anmaßung von der einen Seite und Wegwerfung ſeiner ſelbſt von der andern, alſo immer Verkennung und Verläugnung der Men-

ſchenwürde, zum Grunde läge, für bloßes Kinderſpiel hal-
ten? Unter Umſtänden werden dieſe anſcheinenden Spie-
lereien ſehr ernſthaft, und wer ſich zum Wurme macht,
kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten
wird. (Hae nugae in seria ducunt.)

Es müßten alſo dieſe von Niedrigkeit zeugenden Ge-
wohnheiten gänzlich abgeſchafft werden, dagegen nichts
übrig bleiben, als was die wahre Höflichkeit er-
fordert. Die wahre Höflichkeit beſteht aber in der Be-
zeigung der Achtung, worauf ein jeder Menſch, als ſol-
cher, Anſpruch machen kann und die er nie aufgeben ſoll.
Man kann dieſe Achtung bezeigen: erſtlich gegen Alle, mit
welchen man ſich bürgerlich gleich ſchätzt; zweitens gegen
diejenigen, welchen man bürgerlich nicht gleich iſt, alſo
gegen Staatsbeamte. Die erſtere Achtung liegt der zwei-
ten zum Grunde und darf nie verletzt werden. Ein Staats-
beamter darf alſo nie mehr verlangen, als Anerkennung
ſeines öffentlichen Amts und der damit verbundenen geſetz-
lichen Vorzüge; dagegen muß er die Nichtbeamten, als
Staatsbürger, gleichfalls ehren, und wiſſen, daß ſeine
Vorzüge nur durch ihre Einwilligung entſtehen und be-
ſtehen

Die gegenſeitig zu bezeigende Achtung kann und muß
auch mit Feinheit der Sitten, (die Tugend kann und muß
auch mit den Grazien,) gepaart ſeyn. Wenn daher Ei-
nige glauben, daß es zur Freiheit und Gleichheit gehöre,
grob, ungeſchliffen und tölpelig in Worten und Ge-

Digitized by Google

werden zu ſeyn, ſo widerſprechen ſie dem Naturrufe ihrer Gemüthsanlagen, die auch auf Kultur des Geſchmacks gerichtet ſind. Der wahrhaft-freie Menſch ſubordinirt ſeinem ſittlichen Zwecke Alles, was er vermag, indem er ſich vervollkommnert, ſo viel er kann, folglich auch ſeine ungeſelligen Unebenheiten und anſtößigen Ecken ſo viel wie möglich abſchleift, und ſich bemüht, ſeinem Nebenmenſchen erträglich zu werden, ohne ſich von ſeiner eignen Würde etwas zu vergeben.

## Kaſuiſtiſche Fragen.

**Iſt es rathſam, zur Gemüthserhebung zu ermuntern?** Die Bedenklichkeit hiergegen iſt folgende: Die Gemüthserhebung, (Elatio animi,) als das Gefühl der Erhabenheit ſeiner Beſtimmung oder Selbſtſchätzung, ſcheint mit dem Eigendünkel, (der Begierde, durch geborgten Werth zu glänzen,) zu nahe verwandt zu ſeyn, als daß man zu jener aufmuntern könnte, ohne dieſen zu veranlaſſen. Allein die Verwandtſchaft des Eigendünkels mit der ſittlichen Selbſtſchätzung iſt nicht ſo groß, wie es ſcheint, denn das Bewußtſeyn ſeiner erhabenen Beſtimmung iſt mit dem Bewußtſeyn, unter dem Pflichtgeſetze zu ſtehen, innerlich verknüpft; dieſes aber führt unausbleiblich zur Vergleichung ſeines ſubjektiven Werths mit dem objektiven Gebote, und dadurch zur wahren Demuth, d. i.: zum Bewußtſeyn, daß man in keinem Zeitpunkte iſt, was man ſeyn kann und ſoll.

Digitized by Google

Das gerade Widerspiel dieser Demuth ist nun der Eigendünkel, denn dieser bildet sich eben ein, eine Größe zu haben, die er nicht hat, und er überredet sich dessen aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetze. Ermuntert man also die Menschen zur wahren Gemüthserhebung, so kann man dieses nicht anders thun, als dadurch, daß man sie zur klaren und reinen Vorstellung des Pflichtgesetzes führt: dadurch paart sich aber in ihnen wahre Demuth mit wahrer Selbstschätzung, und, weit entfernt, daß sie dieses zum Eigendünkel verleiten könnte, ist es vielmehr gerade das Gegenmittel desselben; denn wer sich selbst schätzt, indem er sich bewußt ist, eine Person, d. i.: ein Subjekt des Pflichtgesetzes, zu seyn, der kann durch diese Beurtheilung seiner selbst nicht verleitet werden, sich einen Werth beizulegen, dessen er sich in Vergleichung mit dem Gesetze nicht bewußt ist.

Es ist aber die Verläugnung seiner Würde, als eines Vernunftwesens, eine falsche Selbstverläugnung und schlechthin unsittlich, und wer sich in den Augen Anderer unter die Würde der Menschheit herab setzt, veranlaßt sie, ihn geringe zu schätzen, und handelt dadurch offenbar gegen die Achtung seines Selbst.

Die Pädagogen neuerer Zeiten haben viel von der Erweckung des Ehrtriebes geredet. Die wahre Ehre ist allein in das Bestreben nach der sittlichen Vollkommenheit zu setzen, und zu diesem zu ermuntern, ist ohne Zweifel eine wichtige Angelegenheit des Jugendlehrers. Nur muß

Digitized by Google

man hier nicht die Vergleichung mit andern Menſchen, ſondern nur die mit dem Geſetze und dem durch daſſelbe aufgeſtellten Ideale zum Grunde legen. Jeder Menſch hat das Urbild der Vollkommenheit in ſeiner eignen Vernunft und darf es nicht erſt anders woher ſuchen; man klare ihn alſo nur hierüber auf. Läßt man ihn aber andere Menſchen, und wenn ſie noch ſo vollkommen erſcheinen, zum Muſter nehmen, ſo regt man nicht Ehrliebe, ſondern Nebenbuhlerei, und reizt zugleich zur Verletzung der Pflicht gegen Andere.

## Erſter Abſchnitt.

### Von der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt als den angebornen Richter über ſich ſelbſt.

### §. 13.

Man kann, wie im Theoretiſchen, ſo auch im Praktiſchen, Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft unterſcheiden, indem man die eigenthümlichen Funktionen dieſer Vermögen auch im praktiſchen, (auf die Beſtimmung der Willkühr bezogenen,) Gebrauche vor Augen hat.

Verſtand iſt das Vermögen der Begriffe und Regeln; in praktiſcher Hinſicht gehört ihm alſo auch der Pflichtbegriff, d. i.: der Begriff von der objektiven

Nöthigung durch das Geſetz, (als einen moraliſchen, unſre Freiheit einſchränkenden, Befehl.) Mit dieſem Begriffe iſt zugleich die Regel gegeben, welche, weil ſie durch ihre bloße Vorſtellung Triebfeder, (nöthigend) für die Willkühr iſt, eine praktiſche Regel heißt, und der Verſtand, als die Quelle derſelben, heißt der praktiſche Verſtand. (Das Vermögen der durch die bloße Vorſtellung Triebfeder ſeyenden Begriffe oder Regeln.)

Urtheilskraft iſt das Vermögen, zu beſtimmen: ob etwas unter einer Regel ſtehe oder nicht; ſie iſt alſo als praktiſche Urtheilskraft, (Iudicium practicum,) das ſubjektive Princip der Zurechnung einer Handlung, d. i.: der Beſtimmung, ob ſie als That, (als eine unter einem Geſetze ſtehende Handlung,) geſchehen ſey oder nicht. Das Urtheil iſt hier praktiſch und rechtskräftig, denn es wird nicht bloß ein beſonderer Fall unter die Regel, (als das Allgemeine,) geſtellt, ſondern dieſe Unterſtellung betrifft die Kauſalität der Willkühr und beſtimmt das Verhältniß derſelben zum Geſetze, d. i.: die Moralität, (in meritum aut demeritum.) Die Urtheilskraft iſt alſo in dieſer Beziehung eine praktiſche, d. i.: ein Vermögen, das Verhältniß der That, (einer freien und unter dem Geſetze der Freiheit ſtehenden Handlung,) zum Geſetze zu beſtimmen, d. h.: zuzurechnen.

Vernunft, (in der Unterſcheidung vom Verſtande und von der Urtheilskraft,) iſt das Vermögen der Erkenntniß des Beſondern aus dem Allgemeinen vermittelſt

der Subſumtion. Die Regel giebt der Verſtand, die Subſumtion des Beſondern unter die Regel verrichtet die Urtheilskraft; aber die Beſtimmung des Beſondern durch das Prädikat der Regel verrichtet die Vernunft. Sie findet hier die Data oder Materialien zu ihrem Urtheile in den Prämiſſen ſchon vor ſich; allein die Verknüpfung derſelben zu einander in einem Urtheile, (im Schlußſatze,) iſt ihr eignes Werk. Iſt nun die Regel eine praktiſche, die Subſumtion unter dieſelbe ebenfalls praktiſch, mithin nicht bloß ſubſumirend, ſondern zurechnend; ſo muß die Schlußfolge vermöge der Prämiſſen auch praktiſch ſeyn, d. h.: die Verknüpfung betrifft auch hier das, was aus der Regel für den Handelnden folgt, ſie iſt mithin die Verbindung der rechtlichen, (geſetzlichen,) Wirkung zur That, d. i.: Losſprechung oder Verurtheilung. — Alſo: der praktiſche Verſtand giebt die Regel für die Willkühr; die praktiſche Urtheilskraft ſubſumirt die That der Willkühr unter die Regel, d. h.: ſie rechnet zu; die praktiſche Vernunft macht den Schluß, fällt die Sentenz, d. i.: ſie ſpricht los oder verurtheilt.

Dieſes Alles geſchieht vor Gericht, (coram judicio,) mithin vor einer dem Geſetze ſeinen Effekt verſchaffenden moraliſchen Perſon, Gerichtshof, (Forum,) genannt. Der Gerichtshof iſt entweder ein äußerer oder ein innerer. Der äußere iſt derjenige, in welchem die zurechnende und erkennende, (die Sentenz

fällende,) Perſon von dem Angeklagten verſchieden iſt; der innere aber iſt derjenige, in welchem die Gedanken einander verklagen oder entſchuldigen, in welchem alſo der Angeklagte und der Richter Eine und dieſelbe Perſon ſind.

Das Bewußtſeyn eines innern Gerichtshofes iſt das Gewiſſen. Dieſes, als eine urſprüngliche, intellectuelle, und, weil ſie Pflichtvorſtellung iſt, moraliſche, Anlage, hat das Beſondere in ſich, daß, obzwar das Geſchäft deſſelben ein Geſchäft des Menſchen mit ſich ſelbſt iſt, dieſer ſich doch durch ſeine eigne Vernunft genöthigt ſieht, es als auf Geheiß einer andern Perſon zu treiben; denn der Handel iſt die Führung einer Rechtsſache vor Gericht, (Cauſa coram iudicio.) Nun würde es aber vor dem Gerichtshofe eine ungereimte Vorſtellungsart ſeyn, wenn der durch ſein Gewiſſen Angeklagte mit dem Richter als Eine und dieſelbe Perſon vorgeſtellt würde. Soll dieſe Ungereimtheit wegfallen, ſo muß ſich das Gewiſſen des Menſchen bei allen Pflichten einen Andern, als den Menſchen überhaupt, mithin einen Andern als ſich ſelbſt, zum Richter ſeiner Handlungen denken; dieſer Andere mag nun eine wirkliche oder bloß idealiſche, (von der Vernunft ſelbſt geſchaffene und gedachte,) Perſon ſeyn.

Dieſe zwiefache Perſönlichkeit, in welcher der ſich im Gewiſſen anklagende und richtende Menſch ſich ſelbſt denken muß; dieſes doppelte Selbſt, nach

welchem der Menſch einerſeits vor den, ihm doch ſelbſt anvertrauten, Schranken zitternd ſtehen muß, anderſeits aber doch auch das Richteramt aus angeborner Auktorität in Händen hat, wird durch folgende Bemerkung wenigſtens vom Widerſpruche mit ſich ſelbſt befreit. — Ich, der Kläger und doch auch der Angeklagte, bin derſelbe Menſch, (numero idem,) aber als Subjekt der moraliſchen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden, Geſetzgebung, als Vernunftweſen, (Homo noumenon,) bin ich ein Anderer, als der mit Vernunft begabte Sinnenmenſch, denn dieſer iſt einem Geſetze unterthan, das ihm jener giebt. — Ob es alſo gleich Ein und derſelbe Menſch iſt, (numero idem,) ſo iſt es doch nicht Eine und dieſelbe Qualität, in welcher er betrachtet wird, wenn er Ein Mahl als einem Geſetze unterthan, und zum andern als ſich das Geſetz ſelbſt gebend gedacht wird; der unterthänige Sinnenmenſch iſt vom geſetzgebenden Vernunftweſen der Art nach verſchieden, (ſpecie diverſus:) Das Vernunftweſen giebt Geſetz, rechnet zu und thut den Ausſpruch; es iſt alſo, nach der Analogie mit einem Gerichtshofe, Ankläger des Sinnenmenſchen, ordnet ihm einen rechtlichen Beiſtand, (als Sachwalter,) zu und thut, nach Schließung der Akten, als innerer Richter und machthabende Perſon, den Ausſpruch über Glückſeligkeit oder Elend, (verknüpft dieſe, als moraliſche Folgen, zur That.)

Die ſpecifiſche Verſchiedenheit aber des Sinnenmenſchen vom Vernunftmenſchen, (des mit Vernunft begabten Sinnenmenſchen von dem bloßen Vernunftweſen,) beruht auf der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der den Menſchen charakteriſirenden Vermögen, (Facultates,) welche in die untern und obern, (in die heteronomiſchen und autonomiſchen,) getheilt werden, und dadurch zur Unterſcheidung des Senſibeln überhaupt von dem Intelligibeln überhaupt berechtigen. — Aber dieſe Verſchiedenheit iſt nur in praktiſcher Abſicht zu betrachten, d. h.: der Menſch, als Sinnenweſen, erkennt ſich für verpflichtet gegen ſich als Vernunftweſen; nicht in theoretiſcher, denn über das Kauſal-Verhältniß des Intelligibeln zum Senſibeln giebt es keine Theorie. Man denkt ſich die doppelte Perſönlichkeit des Menſchen und muß ſie denken, weil ein Pflichtgeſetz da iſt; aber ſieht ſie nicht ein, man ergründet ſie nicht: mithin iſt es uns auch ganz unverſtändlich, wie der Vernunftmenſch für den Sinnenmenſchen Geſetz geben und durch ſeine Geſetzgebung auf ihn Einfluß haben, zurechnen und Recht ſprechen könne. Indem wir uns an Einem und demſelben Menſchen, (numero idem,) dieſes verſchiedene Verhältniß zu ſich ſelbſt und dadurch den Sinnenmenſchen von dem Vernunftmenſchen unterſchieden, (ſpecie diverſus,) denken; ferner uns dieſen als die durch Gericht und Ausſpruch machthabende Perſon, und uns dieſe ihre Macht als die Macht eines Weltherrſchers vorſtellen müſ-

Digitized by Google

ſen: ſo können wir ſie doch in dieſer Qualität durch unſre Vernunft nicht weiter verfolgen, ſondern bloß ihr unbedingtes Gebot oder Verbot, (Iubeo oder Veto,) verehren.

Die praktiſche Vernunft auktoriſirt ſich alſo ſelbſt zum Gewiſſensrichter, und als eine ſolche idealiſche Perſon muß ſie ein Herzenskündiger ſeyn, denn der Gerichtshof iſt im Innern des Menſchen aufgeſchlagen; ſie muß aber auch zugleich allverpflichtend, d. h.: eine ſolche Perſon ſeyn, und als ſolche gedacht werden, in Verhältniß auf welche alle Pflichten überhaupt als ihre Gebote anzuſehen ſind; denn das Gewiſſen iſt der innere Richter über alle freie Handlungen. Ein ſolches moraliſches Weſen muß ferner alle Gewalt, (im Himmel und auf Erden,) haben, weil es ſonſt nicht ſeinen Geſetzen den ihnen angemeſſenen Effekt verſchaffen könnte, welches doch zum Richteramte erforderlich iſt. Ein ſolches über Alles machthabendes moraliſches Weſen heißt aber Gott; mithin wird das Gewiſſen als das ſubjektive Princip einer vor Gott ſeiner Thaten wegen zu leiſtenden Verantwortung gedacht werden müſſen.

In der That iſt dieſer letztere Begriff, wie ſehr er auch als bloße Vernunft-Idee alle unſre objektive Einſicht und Ergründung überſteigt, doch, obwohl nur auf eine dunkle Art, in dem moraliſchen, (ſich ſelbſt richtenden,) Bewußtſeyn jederzeit enthalten.

Auffallend muß es freilich anfänglich ſcheinen, wie es möglich ſey, ſeine Erkenntniß, oder vielmehr ſein bloßes Denken, bis dahin zu erweitern, wohin durch objektive Einſicht zu gelangen uns die Kritik der theoretiſchen Vernunft alle Hoffnung benommen hatte. Allein es iſt dies auch keine Erweiterung unſrer Einſicht bis zum Ueberſinnlichen, ſo daß wir den Ideen, die unſre Vernunft erzeugt, ihre Objekte geben könnten, ſondern nur ein Ideen-Gang am Leitfaden der geſetzgebenden Vernunft bloß in praktiſcher Abſicht. — Die Vernunft ſtellt den Pflichtbegriff auf: und nun iſt die Frage: was man zu denken habe; oder vielmehr: was man ſich ſchon dunkel vorſtelle, weil das Pflichtgeſetz erkannt wird. Hier nimmt nun die ideenſchwangere Vernunft ihren Weg, und führt die Gedanken herbei, welche ſich, wenn einmahl das Bewußtſeyn der geſetzgebenden Freiheit rege iſt, unwillkührlich anſchließen. Nichts iſt hier mehr verſtändlich oder begreiflich in dem Sinne, wie es die objektive Einſicht, (der theoretiſche Verſtandesgebrauch,) verlangt; aber alles iſt doch denkbar und zu denken nothwendig, weil der Pflichtbegriff es unvermeidlich herbei führt. Dieſer iſt alſo auch die Baſis von Allem, und leiſtet uns die Gewähr, daß wir uns nicht in Schwärmerei verlieren.

Es will daher die Erhebung unſers Denkens zu jener überſchwenglichen Idee nicht ſagen: daß der Menſch durch ſie, ungeachtet ihn ſein Gewiſſen unvermeidlich zu

derſelben leitet, berechtigt oder gar verbunden ſey, ein ſolches höchſtes Weſen außer ſich als wirklich anzunehmen, denn jene Idee wird ihm nicht objektiv, durch die theoretiſche, ſondern bloß ſubjektiv, durch die praktiſche Vernunft gegeben, indem dieſe ſich ſelbſt verpflichtet, derſelben angemeſſen zu handeln.

Es iſt alſo die bloße Analogie mit einem Geſetzgeber aller vernünftigen Weſen, welche unſre Gewiſſenhaftigkeit leitet, und wir ſtellen uns vor, vor einem von uns ſelbſt unterſchiedenen, aber uns doch innigſt beiwohnenden, heiligen Weſen, (der moraliſch-geſetzgebenden Vernunft,) verantwortlich zu ſeyn, mithin uns den Regeln der Gerechtigkeit, gleich als in einem Syſteme ſittlicher Weltweſen, für unterworfen zu achten. Dieſe Idee eines allgewaltigen heiligen Weſens, welche die Vernunft unwillkührlich ſelbſt erzeugt, iſt praktiſch und verpflichtend: denn das ſich durch dieſelbe ankündigende und machthabende Gewiſſen gebietet, ihr gemäß zu handeln, man mag ſie auch noch ſo überſchwenglich finden; und es iſt ein Geſetz der Vernunft, alle ſeine Pflichten zu beobachten, gleich den göttlichen Geboten, mithin ſie auch ſo zu beurtheilen. — Eben darin nun, daß wir unſre Pflichten, gleich göttlichen Geboten, zu beobachten gehalten ſind, und zwar durch unſer eignes Gewiſſen, liegt auch das, was wir Religion nennen; denn ſie iſt, (ſubjektiv,) nichts anderes als die aus unſrer eignen geſetzgebenden Vernunft angeregte und ergehende Verbindlichkeit, ihre Geſetze wie

Gebote des Weltherrſchers zu achten und zu verehren. Ohne dieſe innerlich angeregte und angenöthigte Beziehung unſrer Pflichten auf ein, als äußeres vorgeſtelltes, und doch zugleich uns innigſt gegenwärtiges, heiliges Weſen könnte keine Religion entſtehen, gleichwie Alles, was nicht aus dieſem Geiſte kommt, Afterdienſt iſt.

1. Vor der Entſchließung zur That iſt das Gewiſſen in ſeiner Angelegenheit, (in cauſa conſcientiam tangente,) ein warnendes, (praemonens.) Hier kommt die Frage vor: ob man ein weites und enges Gewiſſen zulaſſen könne. In allen Fällen aber, die den Pflichtbegriff, (etwas an ſich Moraliſches,) betreffen und worüber das Gewiſſen der alleinige Richter iſt, wird die äußerſte Bedenklichkeit, (Scrupuloſitas,) erfordert, und man darf dieſe nicht für Kleinigkeitskrämerei, (Mikrologie,) noch weniger eine wahre Uebertretung der Pflicht für Baggatelle, (Peccatillum,) achten, und ſo, (nach dem Grundſatze: Minima non curat Praetor,) einen willkührlich ſprechenden Gewiſſensrath ſtatuiren. — Ein weites Gewiſſen würde ein ſolches ſeyn, das ſich erlaubte, von ſeiner Regel abzugehen oder Ausnahmen zu machen, welches ungereimt iſt; nimmt ſich aber ein Menſch die Freiheit, von dem Gebote ſeines Gewiſſens abzugehen, ſo handelt er nicht gewiſſenhaft, ſondern gewiſſenlos.

2. Nach der Beſchließung der That tritt im Gewiſſen zuerſt der Ankläger, mit ihm aber zugleich ein Anwald

Digitized by Google

auf, und der Streit wird nicht durch gütliche Beilegung, (per amicabilem compoſitionem,) abgemacht, ſondern nach der Strenge des Rechts, (wie vor einem Gerichtshofe,) entſchieden. Hierauf folgt

3. Der rechtskräftige Spruch des Gewiſſens über den Menſchen durch Losſprechung oder Verdammung. Die Sentenz kann aber dem Menſchen nie eine Belohnung, (Praemium,) als Gewinn von etwas, das vorher nicht ſein war, beſchließen, ſondern nur losſprechen, d. h. erklären, daß er nicht für ſchuldig befunden worden ſey. Die Folge hiervon für den Angeklagten iſt daher auch nur ein Frohſeyn darüber, daß er der Gefahr, ſtrafbar befunden zu werden, entgangen ſey; daher iſt die aus dem troſtreichen Zuſpruche des Gewiſſens ergehende Seligkeit nicht poſitiv, (Freude,) ſondern nur negativ, nämlich Beruhigung nach vorher gegangener Bangigkeit. Denn die Tugend iſt ein Kampf gegen die Einflüſſe des böſen Princips im Menſchen; dieſem ritterlich widerſtanden zu haben, und der Gefahr, von ſeiner eignen Würde zu ſinken, entgangen zu ſeyn, gewährt nur eine Beruhigung. Wer ſich darüber mit Verdienſtlichkeit und poſitivem Gewinne ſchmeicheln wollte, müßte dafür halten, daß der Widerſtand gegen die Neigungen nicht Pflicht geweſen ſey; nach der Maxime des Eigendünkels, (Arrogantia moralis.)

Digitized by Google

## Zweiter Abſchnitt.

### Von dem Erſten Gebote aller Pflichten gegen ſich ſelbſt.

§. 14.

Es iſt: „Erforſche dich ſelbſt.“ Nicht nach deiner phyſiſchen Vollkommenheit, d. h.: nach deiner Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder gebotenen Zwecken, ſondern zu oberſt nach der moraliſchen, durch den Pflichtbegriff dir gebotenen, Vollkommenheit. Prüfe dich alſo, wie der oberſte ſubjektive Grundſatz deiner Willkühr beſchaffen ſey: ob er zu dem Vernunftgeſetze zuſammen ſtimme oder nicht; ob dieſe Quelle aller deiner Handlungen lauter oder unlauter ſey.

Die moraliſche Selbſterkenntniß, welche in die Tiefen des menſchlichen Herzens dringt, iſt das Erſte, was wir in Anſehung unſer ſelbſt zu erſtreben haben; denn durch ſie erkennen wir zuerſt, ob das Princip unſrer Willkühr gut oder böſe iſt, was wir vermögen oder nicht vermögen, (was zu unſrer Subſtanz urſprünglich gehört, mithin von uns nicht geändert werden kann, oder zu unſerm Zuſtande gehört, und von uns erworben, uns zugezogen, mithin auch zugerechnet werden kann.)

Die moraliſche Selbſterkenntniß iſt der Anfang aller menſchlichen Weisheit; denn durch jene werden wir tüchtig, die innern Hinderniſſe des Guten wegzuräumen,

und dann die urſprünglichen Anlagen zum Guten zu entwickeln und in Zuſammenſtimmung mit dem Endzwecke eines ſittlichen Weſens zu bringen, welches die Angelegenheit menſchlicher Weisheit iſt. — Nur die Höllenfahrt der Selbſterkenntniß bahnt den Weg zur Vergötterung; d. h.: der Menſch muß zuerſt in den Abgrund ſeiner innern Unlauterkeit dringen, bevor er ſich zur ſittlichen Gemüthserhebung empor arbeiten und ſeiner Beſtimmung mit Frohſinn zueilen kann. Die moraliſche Selbſtergründung verbannt erſtlich die ſchwärmeriſche Verachtung ſeiner ſelbſt, die ſich manche pietiſtiſche Sekten zu Schulden kommen laſſen, indem ſie den Menſchen wie ein von Natur verachtungswerthes und verworfenes Geſchöpf vorſtellen. Dieſe falſche Selbſtverläugnung widerſpricht ſich ſelbſt, denn es kann nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menſchen überhaupt achtungswerth macht, geſchehen, daß der Menſch ſich ſelbſt, indem er ihr zuwider handelt, verachtungswürdig findet. Hätte der Menſch nicht das Ideal der Menſchheit in ſich, und wäre er nicht ſelbſt ein Subjekt der heiligen geſetzgebenden Vernunft, ſo könnte er ſich auch nie verachtungswerth finden.

Sie widerſteht auch der eigenliebigen Selbſtſchätzung; denn ſie lehrt ihm, daß er nur ſo viel Werth habe, als er ſich durch eigne That in der Pflichterfüllung erwirbt, mithin nicht bloße Wünſche, wenn ſie auch noch ſo ſehnlich ſind, eben weil ſie thatenleer bleiben, für Be-

Digitized by Google

weise eines guten Herzens gehalten werden können. — Gerade diejenigen, welche den Menschen so verachtungswerth finden, nur sich selbst ausgenommen, täuschen sich über sich selbst mit einem Wahne, indem sie sich schon wegen ihrer Frömmelei einen großen Werth beilegen.

Indem uns geboten wird, uns selbst in Ansehung unsrer Moralität zu prüfen, so wird uns auch Unparteilichkeit in der Beurtheilung unser selbst, in Vergleichung mit dem Gesetze, und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse unsers innern moralischen Werths oder Unwerths zur Pflicht gemacht.

## Episodischer Abschnitt.

### Von

### der Amphibolie der moralischen Reflexions-Begriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten.

§. 16.

Die Betrachtung, (Reflexion,) ist entweder eine transscendentale oder logische. Jene ist der Gemüthszustand, in welchem wir uns anschicken, die subjektiven Bedingungen auszufinden, unter welchen wir zu Begriffen gelangen; diese ist das Verfahren, Vorstellungen mit Vorstellungen zu vergleichen, ohne darauf zu sehen, unter welchen subjektiven Bedingungen wir zu ihnen ge-

Digitized by Google

langt, (aus welcher Erkenntnißkraft ſie entſprungen) ſind. Die Handlung des Vergleichens und Unterſcheidens ſelbſt erfordert aber ſchon gewiſſe Principien ihrer Möglichkeit; die, weil ſie aller dieſer Betrachtung zum Grunde liegen und zur Leitung dienen, Betrachtungsbegriffe, (Reflexions-Begriffe, Conceptus contemplationis ſ. comparationis,) genannt werden. — Außer dieſen Regeln der Vergleichung alſo, wodurch das Verhältniß der Vorſtellungen unter einander beſtimmt werden ſoll, iſt es noch eine höhere Angelegenheit der Betrachtung, auf die Quellen der Vorſtellungen zu ſehen und ihr Verhältniß zu dieſen Quellen zu beſtimmen. Denn es iſt nicht genug, die Begriffe unter einander zu vergleichen, ſondern auch auf die Bedingungen zu achten, unter welchen ſie objektive Gültigkeit haben; folglich, zu überlegen: ob die den Begriffen geſetzten Objekte bloße Gedankendinge oder Erfahrungsgegenſtände ſind. Nur die Aufmerkſamkeit auf die Erkenntnißkraft und die Quelle der Vorſtellungen, (ob ſie zum reinen Verſtande oder zur Sinnlichkeit gehören,) kann hier den Mißverſtand und Fehlgriff verhüten.

Nehme ich nun einen Begriff, der lediglich dem Verſtande angehört, für einen ſolchen, dem auch eine Anſchauung entſpricht, indem ich nicht auf ſeine Quelle Acht habe, ſo verwechſele ich den bloßen Gedanken von einem Dinge mit dem reellen Gegenſtande und die oben erwähnten Principien der Reflexion werden unrichtig an-

Digitized by Google

gewandt. — Was dies für Verirrungen in Ansehung des theoretischen Verstandesgebrauchs nach sich ziehe, lehrt die Kritik der reinen spekulativen Vernunft; hier wollen wir diese Verwechselung auch in Ansehung des praktischen Verstandesgebrauchs und insbesondere in Ansehung der Bestimmung der Pflicht vor Augen legen.

Wenn ich mir eine Pflicht gegen den Menschen und auch eine Pflicht gegen Gott denke, so kann ich die Begriffe von beiden Pflichten mit einander vergleichen, um zu sehen, ob ich mir unter beiden eben Dasselbe oder etwas Verschiedenes vorstelle, ob sie mit einander einstimmig sind oder sich widerstreiten, u. s. w. Dies wäre eine bloß logische Reflexion. Aber ich kann und muß doch zuvörderst überlegen, ob auch beide Begriffe überall Realität haben. Ich werde also beide Pflichtbegriffe auf ihren Gegenstand beziehen, mithin darauf sehen, wer der Urheber der Verbindlichkeit, wer das Subjekt und was das Objekt derselben sey. Dies nöthigt mich, auf die Quelle und Kraft zu achten, aus welcher mir eine solche Erkenntniß zu Theil werden kann; und die Reflexion, welche mich darauf leitet, ist nicht logisch, (bloße Begriffe durch den Verstand vergleichend,) sondern transscendental, (das Objekt des Begriffes aus den subjektiven Erkenntnißquellen nachweisend.)

Vergleiche ich nun beide Pflichtbegriffe logisch mit einander, so finde ich zwar, daß sie von einander verschieden sind, sich auch nicht widersprechen, und daß die

eine Pflicht eine innere, (Pflicht gegen mich ſelbſt, (die andere eine äußere, (Pflicht gegen einen Andern,) iſt; aber die vorauf gehende Frage iſt noch: ob dem Begriffe der Pflicht gegen Gott überall ein außer mir befindliches Subjekt, mithin der mir gebotenen Handlung auch ein Objekt entſpreche. Sollte dies nicht ſeyn, ſo iſt entweder der Pflichtbegriff ſelbſt nichtig, oder ich verwechſele das, was nur innerlich iſt, mit dem Aeußern und halte die Pflicht gegen mich ſelbſt für eine Pflicht gegen einen Andern. Das heißt nun: es verleitet mich eine Amphibolie der Reflexions-Begriffe, indem ich das, was, dem Begriffe nach, ſich in der Reflexion als verſchieden, als innerlich und äußerlich denken läßt, auch dem Gegenſtande nach für unterſchieden, das Eine für innerlich und das Andere für äußerlich nehme, ohne dazu durch die ſubjektiven Bedingungen meines Erkenntnißvermögens berechtigt zu ſeyn.

Urtheile ich nun nach der bloßen Vernunft, wie ſie mir den Pflichtbegriff überhaupt und urſprünglich konſtituirt, ſo hat der Menſch keine Pflicht, als bloß gegen den Menſchen, (gegen ſich ſelbſt oder gegen Andere.) Denn was iſt Pflicht? Es iſt die moraliſche Nöthigung gegen irgend ein Subjekt, und zwar durch den Willen dieſes Subjekts; denn gerade das, daß daſſelbe Geſetz, welches mich innerlich nöthigt, als allgemeines Geſetz, mithin auch in dem Willen des mir gegen über ſtehenden Subjekts enthalten und mit demſelben identiſch gedacht

wird, iſt es, was mich gegen daſſelbe verbindlich macht. Hätte das Subjekt nicht dieſen Willen, nicht das Geſetz, das ich als Geſetz meines Willens erkenne; erginge die Nöthigung durch daſſelbe nicht aus einem allgemeinen, (alle Subjekte befaſſenden,) Willen; und gehörte dieſes Subjekt nicht zu den Subjekten des geſetzgebenden Willens: ſo könnte auch mir keine Verpflichtung gegen daſſelbe obliegen.

Hieraus iſt klar, daß das, (durch einen allgemeingeſetzgebenden Willen,) verpflichtende und nöthigende Subjekt eine Perſon ſeyn müſſe; es muß Subjekt des geſetzgebenden Willens ſeyn. Zweitens muß dieſe Perſon in Wechſelwirkung mit mir ſtehen, mithin als Gegenſtand der Erfahrung, (nicht bloß gedacht,) ſondern gegeben ſeyn; denn ich ſoll auf den Zweck ihres Willens hinwirken, d. h.: ich ſoll etwas wirklich machen, was Objekt ihrer Willkühr iſt. Dies erfordert aber, daß wir zu einander in dem Verhältniſſe zweier exiſtirender Weſen ſtehen; denn ein bloßes Gedankending kann nicht die Urſache von irgend einem Erfolge nach Zwecken werden, weil es als bloßes Gedankending nichts Wirkliches iſt, folglich auch nicht Urſache, d. i.: wirkende Subſtanz, ſeyn kann. Es iſt alſo, um die Realität einer Pflicht darzuthun, nicht genug, ſich dazu ein verpflichtendes Subjekt zu denken, ſondern das Subjekt muß Objekt der Erfahrung ſeyn.

Digitized by Google

Nun kennen wir aber kein anderes Weſen, das der (aktiven und paſſiven) Verpflichtung fähig wäre, als den Menſchen; und da ohne Erkenntniß des Subjekts als einer Perſon keine Verpflichtung gegen daſſelbe Statt findet, ſo kann der Menſch keine Pflicht gegen irgend ein Weſen haben, als bloß gegen den Menſchen. Konſtituirt ſich ihm dennoch eine Pflicht, als wirkliche, (nicht eingebildete,) Pflicht, und er hält ſie für eine Pflicht gegen ein anderes als bloß menſchliches Weſen; ſo geſchieht dies durch eine Amphibolie der Reflexions-Begriffe: das heißt: Es mag wohl gegründet ſeyn, daß er eine Pflicht habe, aber es iſt ungegründet, daß die Pflicht eine Pflicht gegen ein nicht-menſchliches Weſen ſey; und da es nicht eine Pflicht gegen einen andern Menſchen iſt, ſo iſt die vermeinte Pflicht gegen andere, (nicht-menſchliche,) Weſen bloß eine Pflicht gegen ſich ſelbſt.

Der Mißverſtand beruht alſo darauf, daß er eine Pflicht in Anſehung anderer Weſen für eine Pflicht gegen dieſe Weſen hält, und beides, was der Sache nach ſehr verſchieden iſt, mit einander verwechſelt. Nun kann ich in Anſehung aller Weſen eine Pflicht haben, wenn ſie nur mögliche Objekte meiner Willkühr ſind, wenn ich alſo nur Urheber der Beſtimmung derſelben zu Zwecken ſeyn kann; aber gegen ein Weſen kann ich keine Pflicht haben, wenn dieſes Weſen nicht ſelbſt Subjekt des geſetzgebenden Willens und mir erkennbar iſt.

Digitized by Google

§. 17.

Die vermeinte Pflicht gegen nicht-menſchliche Weſen kann nun gedacht werden: entweder gegen unperſönliche, oder zwar perſönliche, aber den äußern Sinnen nicht darſtellbare, (unſichtbare,) Gegenſtände. Die erſtern ſind untermenſchliche, (außermenſchliche,) die andern übermenſchliche Weſen. Zu den untermenſchlichen Weſen gehören: 1. der bloße Naturſtoff, (Mineralien;) 2. die zur Fortpflanzung organiſirten, aber empfindungsloſen Weſen, (Pflanzen;) oder 3. der mit Empfindung und Willkühr begabte Theil der Natur, (Thiere.) Die andern können als geiſtige Weſen, (Engel, Gott,) gedacht werden. Ob zwiſchen den Weſen beider Art und den Menſchen ein Pflichtverhältniß, und welches zwiſchen ihnen Statt finde, iſt nun die Frage. — Gegen die lebloſen ſo wohl als belebten, aber der Perſönlichkeit ermangelnden, Naturweſen giebt es keine Pflicht, denn ſie haben keinen geſetzgebenden Willen. Aber

1. In Anſehung des Lebloſen, und zwar des Schönen, der Natur iſt ein Hang zum bloßen Zerſtören, (Animus deſtruendi,) der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider, weil es dasjenige Gefühl im Menſchen ſchwächt und vertilgt, das zwar an ſich noch nicht moraliſch iſt, aber doch die Sinnlichkeit in diejenige Stimmung verſetzt, welche die Moralität befördert, wenigſtens dazu vorbereitet: denn der Geſchmack, als das Vermögen

der Beurtheilung des Schönen, iſt die ſubjektive Gemüthsſtimmung, etwas ohne Abſicht auf den Nutzen, (ohne Intereſſe,) zu lieben; ſie iſt folglich der ſittlichen Gemüthsſtimmung in ſo fern ähnlich und günſtig. Wer alſo die ſchönen Kryſtalliſationen, das Unbeſchreiblich-Schöne des Gewächsreichs, zerſtört, bloß um es zu zerſtören, zeigt eine Gemüthsart, die an ſich roh und der Menſchheit unwürdig iſt. Die rohe Natur aber, als bloßer Naturſtoff, iſt an ſich unzerſtörbar, daher nur in Anſehung der Form und Organiſation deſſelben eine Pflicht, ſie nicht zwecklos zu zerſtören, denkbar iſt.

2. In Anſehung des lebenden, obgleich vernunftloſen, Theils der Schöpfung iſt die Pflicht: ſich der gewaltſamen und zugleich grauſamen Behandlung derſelben zu enthalten; mit der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt noch weit inniglicher verbunden, weil durch eine ſolche Behandlung das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menſchen abgeſtumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältniſſe der Menſchen zu einander, ſehr dienſame natürliche Anlage geſchwächt und nach und nach vertilgt wird.

Wer ein Thier mit zweckloſer Härte und Grauſamkeit behandeln kann, zeigt eine dem Menſchengefühle und den wechſelſeitigen Liebespflichten ſehr entgegen geſetzte Denkungsart. Selbſt die martervollen phyſiſchen Verſuche, zum bloßen Behufe der Spekulation, wenn der Zweck auch ohne ſie erreicht werden könnte, ſind zu verabſcheuen.

Dagegen gehört die Dankbarkeit für lange geleiſtete Dienſte eines alten Pferdes oder Hundes, gleich als ob ſie Hausgenoſſen wären, indirekt zur Pflicht des Menſchen, nämlich in Anſehung dieſer Thiere: direkt iſt ſie aber immer nur Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt; denn nicht das Thier verbindet ihn durch einen geſetzgebenden Willen, ſondern er verbindet ſich ſelbſt durch ſeine eigne Vernunft, in Anſehung eines ihm ſo dienſtbaren Naturweſens, das auch Empfindung, (wenn gleich keine Vernunft,) hat, nicht unerkenntlich zu ſeyn, weil er durch ſolche Denkungsart unwürdig in ſeinen eignen Augen erſcheinen würde.

Unter die Befugniſſe des Menſchen kann man es jedoch rechnen, die Thiere, wie alle ſächliche, (nicht-perſönliche,) Gegenſtände ſeinem Zwecke zu unterwerfen, ſo weit dieſes ohne eigne unſittliche Denkungsart zu hegen oder an den Tag zu legen, geſchehen kann. Er hat mithin das Recht, die Thiere zur Arbeit anzuhalten, (dergleichen ſich auch wohl Menſchen müſſen gefallen laſſen;) nur muß man die Thiere nicht über ihr Vermögen anſtrengen, denn dies würde ihre eigne Brauchbarkeit zerſtören und dadurch eine zweckwidrige Behandlungsart ſeyn. Auch darf der Menſch die Thiere zu ſeinen Zwecken tödten, nur muß es behende und, ſo viel wie möglich, ohne Qual geſchehen.

Digitized by Google

§. 18.

3. In Anſehung deſſen, was ganz über unſre Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch ſeiner Möglichkeit nach in unſern Ideen angetroffen wird, haben wir ebenfalls eine Pflicht; aber nur in Anſehung der praktiſch-nothwendigen Idee von Gott, nicht aber in Anſehung der andern bloß denkbaren höhern Geiſter oder abgeſchiedenen Seelen, ſo weit wir nichts von dieſen wiſſen. Man hat zwar Pflichten gegen Menſchen, die nicht mehr leben, z. B. ſie nicht zu verläumden, allein dies iſt eine Pflicht gegen ſie, in wie fern wir ſie kennen; und daß ſie nicht mehr in empiriſcher Gemeinſchaft mit uns ſtehen, kann uns nicht berechtigen, ihren Nahmen zu ſchänden, denn eine ſolche Handlungsart iſt vor der Vernunft ſchlechthin ehrlos und gegen den, welchen ſie trifft, ſchlechthin beleidigend, weil der Unterſchied der Zeit keine Aenderung in dem machen kann, was Pflicht ſchlechthin iſt. Wer mich über hundert Jahre beleidigt, beleidigt mich ſchon jetzt, weil vor dem Gerichtshofe der praktiſchen Vernunft kein Heute oder Geſtern entſchuldigt. Gegen Weſen alſo, die wir gar nicht kennen, obwohl wir ihre Möglichkeit in Gedanken einräumen müſſen, haben wir keine Pflicht.

Nur die Idee von Gott iſt es, welche eine Pflicht gründet, die Religionspflicht genannt wird, und es fragt ſich: wie wir dieſe Pflicht zu denken haben, ob

als eine gegen Gott oder als eine in Anſehung der Idee von ihm.

Gegen Gott würde uns eine Pflicht obliegen, wenn deſſen Wirklichkeit durch Erfahrung bewieſen wäre, wie wenn es mit irgend einer angeblichen Offenbarung, (als empiriſcher Ankündigung der Exiſtenz deſſelben,) ſeine unbezweifelte Richtigkeit hätte. Da aber Gott als das Objekt einer Idee, (als Ideal,) gedacht wird, dieſes Objekt aber in ſeinem Begriffe die Unmöglichkeit, Objekt der Erfahrung zu ſeyn, ſchon enthält, ſo iſt es widerſprechend, ſich eine empiriſche Darſtellung des Objekts dieſer Idee nur zu denken: mithin iſt der Begriff von einer Offenbarung des göttlichen Daſeyns, als konſtitutiv gedacht widerſinnig, und er muß unter die Reflexions-Begriffe verwieſen werden; welches der ganzen Offenbarungslehre eine andere Richtung giebt, als ſie bisher gehabt hat.

Es wird alſo nur eine Pflicht in Anſehung der Idee von Gott gedacht werden können und Statt haben. Dies heißt aber nichts weiter, als: die ſittliche Geſetzgebung der Vernunft legt uns die Verbindlichkeit auf, ihre Geſetzgebung als die allgebietende, Alles vermögende und die Welt beherrſchende zu verehren und zu beobachten, d. h.: alle unſre Pflichten als, (inſtar,) göttliche Gebote anzuerkennen und zu erfüllen.

Es iſt alſo hier eine Idee, die aus unſrer eignen Vernunft hervor geht, welche von ihr ſelbſt, (in theore-

tiſcher Abſicht, um ſich die Möglichkeit der Zweckmäßigkeit des Weltganzen zu denken, aber vorzüglich) in praktiſcher Abſicht, um Triebfeder zu unſerm Verhalten zu ſeyn, erzeugt und vorgeſtellt wird. Es kommt alſo hier auf das Thun an, und da ſagt die Vernunft: die dir von deinem eignen Bewußtſeyn vorgehaltene Idee einer Alles verpflichtenden, herzenskundigen und machthabenden Geſetzgebung ſey praktiſch, d. i.: ſey dir Princip deines Verhaltens. In dieſem praktiſchen Sinne kann es alſo heißen: Religion zu haben, (jene erhabene, uns innigſt beiwohnende Idee von einer Alles verpflichtenden, erforſchenden, vermögenden, das Syſtem aller ſittlichen Weltweſen umfaſſenden Geſetzgebung ſich zum Princip ſeines Handelns zu ſetzen,) iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt; denn wollte er von ihr abweichen, ſo würde er von ſeiner eignen Würde, die ſich ihm, als dem Subjekte ſolcher Idee, ankündigt, abweichen.

Nur muß man bemerken, daß ſich das Vernunftgeſetz ſelbſt in dieſer Erhabenheit ankündigt, die Idee alſo von ihm, nicht aber die Gültigkeit des Geſetzes von der Idee ausgeht. Die Idee iſt alſo Triebfeder, weil ſie auf dem Geſetze beruht, und es iſt genug, ſich ihrer bewußt zu ſeyn, um ſie zum Princip ſeines Verhaltens zu machen. Wenn alſo auch jemand zweifelte, ob die Idee theoretiſche objektive Gültigkeit habe, (ob ihr ein wirkliches Objekt entſpreche,) ſo hat ſie doch praktiſche objektive Gültigkeit, d. h.: ſie verbindet jedermann, aus

und nach ihr, als dem Princip ſeiner eignen geſetzgebenden Vernunft, zu handeln. — Wenn man aber auf den innern Gehalt einer wahrhaft ſittlichen Denkungsart achtet, ſo liegt in ihr ſchon die Beziehung auf eine ſolche moraliſche Idee, und jedermann, der ſie ſich zum Princip des Handelns ſetzt, (ihre praktiſche Realität anerkennt,) ſetzt auch ihre theoretiſche Realität, d. h: er denkt ſich eine heilige Geſetzgebung als machthabend in Anſehung des Weltganzen, ob er gleich die reale Möglichkeit nicht begreift. — Es mag daher zwar theoretiſche Gottesläugner gegeben haben, im praktiſchen Sinne iſt gewiß nie ein Atheiſt geweſen; denn wie könnte jemand mit Anſtrengung ſeiner Vernunft die Hoheit ſeiner Vernunftgeſetzgebung verkennen? Dieſe aber nicht verkennen, iſt ſchon eben ſo viel, als die verpflichtende Kraft der aus ihr ergehenden Idee einer über Alles machthabenden Geſetzgebung, d. i.: eine Religionspflicht, anerkennen.

---

Digitized by Google

# Zweites Buch.

Von

den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst, (in Ansehung seines Zwecks.)

## Erster Abschnitt.

Von

der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i.: in pragmatischer Absicht.

### §. 19.

Der Mensch hat Naturanlagen, Vermögen und Kräfte, als Mittel zu allerlei Zwecken. Die Frage ist: ob er sie anbauen solle, oder ob es nicht vielmehr in sein bloßes Belieben gestellt sey, sie unbenutzt liegen und gleichsam rosten zu lassen. Nun ist aber der Mensch ein Wesen, das sich Gegenstände zum Zwecke machen kann, und gerade hierin besteht sein Vorzug vor den Thieren. Aber als Vernunftwesen ist er nicht bloß der Zwecke fähig, sondern er soll sich auch Zwecke setzen, denn die Vernunft, als Princip der Bestimmung der Willkühr, giebt die Regel und die Idee der Zwecke, und ist selbst ein Sy-

Digitized by Google

ſtem von Zwecken, d. h.: ſie enthält, als die Geſetzgeberinn im Menſchen, die Idee, (oder das Princip,) der Beziehung aller möglichen Zwecke auf die ihr weſentlichen Zwecke, und dadurch auf einen höchſten Zweck, als Endzweck, der die ganze Beſtimmung des Menſchen umfaßt und ſich in der Selbſtbeherrſchung durch Vernunft concentrirt. — Laut dieſer mit verpflichtender Kraft ausgeübten Beziehung aller möglichen Zwecke auf einen Endzweck gebietet die Vernunft, alle Naturanlagen als Mittel zu Zwecken zu *brauchen*. Nun iſt die nothwendige Bedingung des Gebrauchs ſeiner Naturkräfte ihr Anbau, (Cultura,) mithin gebietet ſie auch, dieſelben anzubauen. Wenn es alſo möglich iſt, ſein Naturvermögen auf eine Art zu gebrauchen, die als allgemeines Menſchengeſetz gedacht werden kann, ſo *ſoll* man ſich ihrer auf eine ſolche Art bedienen, denn die Vernunft ſchränkt alle Ausübungs-Maximen nicht bloß auf die Bedingung ein, daß ſie als allgemeine Geſetze gedacht werden können, ſondern ſie intereſſirt auch für ſolche Maximen, d. h.: ſie *gebietet*, ſich ſolche Maximen zu machen, eben weil ſie die Form der allgemeinen Geſetzlichkeit haben. Nun kann es nur als angebornes Naturgeſetz gedacht werden, wenn jedermann ſeine Vermögen zu möglichen Zwecken, ſo viel an ihm liegt, ausbildet, mithin ſoll er die Kultur ſeiner Anlagen zum Zwecke machen.

Geſetzt alſo auch, jemand könne mit dem angebornen Maaße ſeines Vermögens für ſeine natürlichen Be-

Digitized by Google

dürfn sie zufrieden seyn; so muß er, als Vernunftwesen, sich doch hierüber noch Grundsätzen Rechenschaft geben, denn der Verantwortlichkeit vor seiner Vernunft kann er sich nicht entziehen. Nicht also sein Instinkt der Natur, sondern seine ihm Gesetz gebende Vernunft, (mithin die Freiheit,) muß das Maaß des Gebrauchs bestimmen, welchen er von seinen Kräften macht, wenn er nicht bloß mit dem geringen Maaße seines Vermögens zufrieden seyn will, sondern diese seine Zufriedenheit auch Abfolge aus einem durch vernünftige Grundsätze geleiteten Verfahren seyn soll.

Auch nicht die Rücksicht auf den Vortheil, welchen die Kultur des Vermögens zu allerlei Zwecken verschaffen kann, soll den Menschen zu seiner Selbstbildung bestimmen; denn in Rücksicht auf diesen möchte er die Rohheit seinen Naturbedürfnissen, (wie Rousseau meinte,) für angemessener finden, als eine mühsam erworbene Bildung: sondern allein das Gebot der praktischen Vernunft muß ihm hier hinreichende Triebfeder seyn. Das heißt aber: Es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen anzubauen und in pragmatischer Rücksicht, (durch selbsterworbene Geschicklichkeit und Tauglichkeit,) ein dem Zwecke seines Daseyns angemessener Mensch zu seyn.

---

Digitized by Google

Die Kräfte des Menſchen zerfallen nun in Geiſteskräfte, Seelenkräfte und Leibeskräfte.

1. Geiſteskräfte ſind diejenigen, deren Ausübung nur durch Vernunft, (nicht durch Erfahrung,) möglich iſt. Sie ſind in ſo fern ſchöpferiſch, als ſie auf einer eignen Geſetzgebung beruhen, indem ſie die Principien ihres Gebrauchs und ihrer Erweiterung nicht anders woher, (aus der Erfahrung,) ſondern allein aus der Vernunft, der ſie angehören, hernehmen. Die durch ihren autonomiſchen, (gänzlich aus Principien a priori abgeleiteten,) Gebrauch entſtehenden Produkte ſind: Mathematik, Logik und Metaphyſik der Natur. Alle drei Wiſſenſchaften beruhen, ihrer Möglichkeit nach, gänzlich auf Gründen der Vernunft, (ſtehen zwar auf Erfahrung in Beziehung, aber entſpringen doch nicht aus ihr.) Die Logik und die Metaphyſik der Natur gehören zur Philoſophie, (Vernunfterkenntniß aus Begriffen.) Weil nun dieſe Wiſſenſchaften ihre eigne Geſetzgebung haben, über die es keine andere, (a priori,) giebt, ſo ſtehen ſie in ſo fern, (in wiſſenſchaftlicher Hinſicht,) der Wiſſenſchaft der praktiſchen Geſetzgebung der Vernunft zur Seite und rechtfertigen die Eintheilung der Philoſophie in die theoretiſche und praktiſche. Die praktiſche Vernunft, (poſitive Freiheit,) kann aber nicht zu den Geiſteskräften, die dem Menſchen angehören, gezählt werden, denn ſie iſt der Vernunftmenſch, (das intelligible Weſen,) ſelbſt, dem Alles gehört, ſelbſt aber Keinem angehört.

Digitized by Google

Die durch Kultur der Geisteskräfte entspringenden Wissenschaften, (Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur,) sind noch nicht eigentliche Weisheitslehre, (Philosophie im engern Sinne,) sondern nur, als Wissenschaften, dem Zwecke der Weisheitslehre, (der praktischen Philosophie,) beförderlich; stehen mithin in so fern der praktischen Philosophie nicht zur Seite, sondern unter ihr, als Mittel zum Zwecke.

2. Seelenkräfte sind diejenigen, welche dem Verstande zu Gebote stehen, in so fern er durch Begriffe und Regeln, (die er erzeugt) von ihnen zu beliebigen Absichten einen Gebrauch macht. Sie sind nicht autonomisch und schöpferisch, sondern heteronomisch und subaltern; denn das Princip ihres Gebrauchs kommt ihnen anders woher, (nämlich aus dem Verstande, der die Regel giebt,) und der Gebrauch selbst geht am Leitfaden der Erfahrung. Dahin gehören: Einbildungskraft, Gedächtniß, Scharfsinn, Witz, und dergleichen; worauf dann Gelahrtheit, (das Behalten desjenigen, was Andere selbst gedacht haben oder was geschehen ist,) Geschmack in Ansehung innerer und äußerer Verschönerung u. s. w. gegründet werden können. Diejenigen Vermögen also, deren Gebrauch erst durch Verstand die Regel bekommen muß, und also zu mancherlei Zwecken das Werkzeug darbieten, sind Seelenkräfte. (Man pflegt sie auch, zum Unterschiede der Geisteskräfte, als oberer Seelenvermögen, untere Seelenvermögen zu nennen.

3. Leibeskräfte ſind das eigentlich-rohe Material, (das Zeug,) am Menſchen, ohne welches die Zwecke des Menſchen unausgeführt bleiben würden. Es iſt nun nicht bloß Pflicht, dieſes Material zu erhalten, weil auf ihnen das Leben beruht, ſondern es auch zu kultiviren, (die eigentliche Gymnaſtik,) und ſich ſo die abſichtliche Belebung des Thiers am Menſchen zum Zwecke zu machen.

---

Die Kultur aller phyſiſchen, der Geiſtes-, Seelen- und Leibeskräfte, ſich zum Zwecke zu machen, iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt; aber auf welche von dieſen Vollkommenheiten vorzüglich und in welcher Proportion, in Vergleichung mit einander, man ſeine Abſicht richten ſolle, ob auf die körperlichen mehr als auf die Seelenkräfte, oder auf beide weniger als auf die Geiſteskräfte; das bleibt der eignen vernünftigen Ueberlegung überlaſſen. Der Menſch kann alſo wählen, je nachdem er zu einer gewiſſen Lebensart mehr Luſt hat oder ſich die dazu erforderlichen Kräfte mehr zutrauet; ob er alſo ſich dem Handwerke, oder dem Kaufhandel, oder der Gelehrſamkeit widmen wolle. Denn es iſt überhaupt nur Pflicht, ein der Welt nützliches Glied zu ſeyn, weil dieſes zum Werthe der Menſchheit in ſeiner eignen Perſon gehört, die er nicht abwürdigen ſoll.

Digitized by Google

Das Bedürfniß der Selbsterhaltung gründet also an sich keine Pflicht, sondern die Beziehung der Selbsterhaltung auf den der Menschheit gesetzlichen Endzweck. Wenn es daher heißt: die Selbsterhaltung sey Pflicht; so liegt der Grund nicht darin: daß man das Bedürfniß dazu fühle; sondern darin: daß sie als Mittel auf den Endzweck der Vernunft bezogen wird. Es kann daher der Erhaltung oder Vermehrung einer oder der andern Naturvollkommenheit dadurch Abbruch geschehen, daß man sich eine Lebensart gewählt hat, mit welcher sich der Anbau jener nicht im gleichen Maaße vereinigen läßt; wenn nur der Zweck ein solcher ist, der sich vor der Vernunft, (durch die Idee, daß, ihn unter diesen Umständen zu haben, allgemeines Gesetz seyn könne,) rechtfertigt, so ist es dem Subjekte nicht zuzurechnen, wenn es eben um seines besondern Zwecks willen nicht den Grad der Vollkommenheit in andern Stücken erreicht, wenn z. B. ein Gelehrter nicht so viel Leibeskraft hat, als ein Handwerker, oder ein Dichter der wissenschaftlichen Principien nicht so mächtig ist als ein Philosoph.

Die Pflicht des Menschen also in Ansehung der Kultur seiner natürlichen Vollkommenheit ist nur eine weite und unvollkommene Pflicht: denn die Vernunft giebt ihm zwar ein Gesetz für die Maxime, indem sie sagt: Mache dir den Anbau deiner Naturvollkommenheit zum Zwecke; aber sie bestimmt nicht die Art und den Grad der Ausübung dieser Maxime, sondern verstattet der

freien Willkühr in Anſehung derſelben einen Spielraum. Luſt, Neigung und Intereſſe können alſo, was die Wahl der Lebensart, den Grad der Kultur und die Proportion der Vermögen gegen einander betrifft, das Subjekt beſtimmen, wenn es ſich nur bei ſeiner Wahl bewußt iſt, daß das, was es wählt, unter den Bedingungen, da es wählt, als allgemein-geſetzlich gedacht werden könne, mithin zur Würde der Menſchheit zuſammen ſtimme.

## Zweiter Abſchnitt.

### Von

### der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit, d. i.: in bloß ſittlicher Abſicht.

Sie beſteht erſtlich, ſubjektiv, in der **Lauterkeit** der Pflichtgeſinnung, (Puritas moralis,) da nämlich das Geſetz für ſich allein, (auch ohne Beimiſchung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Abſichten,) Triebfeder iſt, und die Handlungen nicht bloß pflichtmäßig, ſondern aus Pflicht geſchehen. — Die ſinnlichen Neigungen miſchen ſich ſtets von ſelbſt ein, und es iſt nöthig, ihrem Einfluſſe ein Gewicht entgegen zu ſtellen, welches der feſte Vorſatz iſt, in Anſehung ſeiner Entſchließungen und Handlungen nur das reine Pflichtgeſetz zu hören. Durch dieſes Beſtreben wird die Geſinnung ſelbſt immer lauterer, gewinnt mithin an ſittlichem Werthe. Die Pflicht iſt daher

eine positive, und ihr Zweck ist, (nicht, sich in dem Werthe, den man hat, zu erhalten, sondern) seinen sittlichen, (nur durch moralische Stärke möglichen,) Werth zu erhöhen, indem man sich die Reinigkeit seines Herzens zum Zwecke macht. — Das Gebot ist hier: „Seyd heilig"; d. h.: strebt zu der Vollkommenheit empor, da euch die Vernunftgesetzgebung einziger und oberster Bestimmungsgrund und die Pflichterfüllung gleichsam Bedürfniß wird. Uebt euch in der Läuterung eurer Denkungsart bis dahin, daß ihr selbst das Gesetz (nicht bloß achtet, sondern auch) lieb gewinnt. Der Fortschritt geht hier in's Unendliche, und zwischen dem jedesmahligen Grade der Lauterkeit bis zur Liebe des Gesetzes lassen sich immer höhere Grade denken.

Objektiv, d. i.: in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die eigne Vollkommenheit betrifft, besteht die Pflicht der moralischen Selbsterhöhung zweitens darin, daß man seine ganze Pflicht gegen sich selbst erfüllt, mithin den moralischen Zweck in Ansehung seiner selbst vollständig erreicht. — Das Gesetz ist hier: „Seyd vollkommen". Man soll also alle mögliche moralische Vollkommenheit an sich zu erringen suchen. Bei Menschen aber ist dieses Bestreben nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur andern, nach der Maxime: „Ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem strebet nach". Die subjektive Vollkommenheit, d. i.: die Lauterkeit des Herzens, liegt als formale Bedin-

Digitized by Google

gung zum Grunde, um zur objektiven Vollkommenheit, als der Materie, zu gelangen, mithin alle Tugenden, ſie mögen Nahmen haben wie ſie wollen, ſich zu eigen zu machen.

## §. 22.

### Die Pflicht der Selbſtvervollkommnerung iſt der Qualität nach eine enge, dem Grade nach aber eine weite Pflicht.

Sehen wir auf die Beſchaffenheit dieſer Pflicht, d. i.: auf das, was ſie uns zur Pflicht macht oder als Zweck des Beſtrebens aufgiebt, ſo iſt dieſer von der Art, daß ſich kein Menſch, es ſey unter welchen Umſtänden es wolle, davon entbinden könne, denn er ergeht direkt aus dem Begriffe eines moraliſchen Weſens, als eines ſolchen. Sich von der Pflicht, ſich ſittlich zu vervollkommnern, frei ſprechen, würde ſo viel ſeyn, als die geſetzgebende Machtvollkommenheit ſeines reinen Willens, mithin ſeine eigne Würde, fremden Bedingungen unterordnen; welches ſchlechthin pflichtwidrig iſt.

Die moraliſche Vollkommenheit alſo, objektiv genommen, d. h.: in Anſehung der Idee, deren Ausübung wir uns zum Zwecke machen ſollen, nämlich Lauterkeit in der Geſinnung und Vollſtändigkeit in der Tugend, iſt enge und vollkommene Pflicht; und jedermann ſoll ſich dieſes Ideal zum Ziele ſeines Beſtrebens ſetzen. Es iſt mithin nicht erlaubt, es je zuweilen aus den

Augen zu laſſen, oder ſich nur einen beſtimmten Punkt als die Grenze ſeines Beſtrebens zu ſetzen; ſo daß man ſich für ungebunden hielte, weiter, als bis zu dieſem Punkte ſeiner Selbſtveredlung zu gehen.

So iſt es in Hinſicht auf das Objekt, als den uns zur Pflicht gemachten Zweck. Aber in Rückſicht auf das Subjekt bemerken wir eine Gebrechlichkeit, (Fragilitas,) der menſchlichen Natur. Das Wollen haben wir wohl, aber das Vollbringen fehlt uns; d. h.: wir nehmen das Gute, (das Geſetz der Selbſtvervollkommnerung,) wohl in unſre Maxime auf, und es iſt auch objektiv in der Idee, (in thesi,) eine unüberwindliche Triebfeder, (jedermann muß ſich geſtehen, daß er ſich von der Verpflichtung durch das Geſetz nie losſprechen könne,) aber ſubjektiv, wenn die Maxime befolgt werden ſoll, (in hypothesi,) iſt ſie in Vergleichung mit der Gewalt der Neigungen gar oft die ſchwächere. Hieraus entſpringt alsdann die Nothwendigkeit eines Kampfs mit den Neigungen und eines Beſtrebens, dieſelben ſeiner Maxime, (der Selbſtveredlung,) zu unterwerfen.

Das Beſtreben aber iſt ſelbſt eine Kraftanwendung, in Anſehung welcher dem Menſchen nur zur Pflicht gemacht wird, ſo viel zu thun, als er vermag.

Vergleichen wir nun unſer ſubjektives Vermögen mit der objektiven Idee; unſre Kraft mit dem gebotenen

Zwecke: ſo ſehen wir, daß die Idee und der Zweck etwas Unendliches beſagen, nämlich Liebe zum Geſetze und Vollſtändigkeit in der Tugend, alſo etwas, das in keinem Zeitpunkte für ein endliches Weſen als erreicht gedacht werden kann. Was kann uns nun das Geſetz hier aufgeben? Das Erreichen oder das Beſtreben? Offenbar nur das Beſtreben. Es ſagt alſo erſtlich: Habe die Maxime, dich vollkommen, (der Idee angemeſſen,) zu machen. Dieſe Pflicht iſt eine enge, denn nie kann man ſich hiervon frei ſprechen. Aber zweitens ſagt es: Beſtrebe dich, deiner Maxime ſo treu nachzukommen, als es dir möglich iſt. Hiermit wird eine weite Pflicht ausgeſagt, denn die Ausübung derſelben bekommt einen Spielraum in Anſehung der mancherlei Tugenden, wobei wir zu überlegen haben, welche Tugend, und in welchem Grade wir ſie uns jederzeit zu eigen machen können.

Sehen wir nun auf die Lauterkeit unſers Herzens, ſo hat dieſe jederzeit ihren Grad, über welchen noch ein höheres möglich iſt. Wer kennt ſich ſo innig, daß er, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung gefühlt wird, mit Sicherheit, (ohne Selbſtbetrug,) behaupten könne, ſie ſey gänzlich aus der Vorſtellung des Geſetzes hervor gegangen; es haben keine ſinnlichen Antriebe, keine Ausſicht auf Vortheil oder keine Furcht vor Nachtheil auf ſeine Entſchließung Einfluß gehabt? Bei dieſem Mangel der Ergründung ſeiner Herzenstiefen muß der Menſch

Digitized by Google

ſich wohl beſcheiden, gethan zu haben, ſo viel er konnte, (welches ihn auch beruhigen kann;) dagegen aber auch nie abzulaſſen, immer auf ſeiner Hut zu ſeyn und jede ſeiner Thaten nur als Fortſchritt zum Guten, (nicht als Erreichung der Idee,) zu beurtheilen.

Sehen wir ferner auf die Vollkommenheit, als den moraliſchen Zweck; ſo giebt es zwar in der Idee, (objektiv,) nur eine Tugend, (nämlich die ſittliche Stärke der Maximen,) in der That aber, (ſubjektiv, nach der Ausführung der Idee,) eine Menge Tugenden, die zum Theil von heterogener Beſchaffenheit ſind, z. B. ſtrenge Gerechtigkeit und Liebeserweiſung. Vergleicht ſich nun der Menſch mit der ihm denkbaren Summe von Tugenden, ſo wird es unmöglich ſeyn, nicht die eine oder andere aufzufinden, welche ihm fehlt, in Anſehung welcher er ſich alſo wenigſtens untugendhaft, (wenn gleich nicht laſterhaft,) findet. Da ihm nun die Idee der Vollſtändigkeit in der Tugend, mithin der Totalität derſelben, als eines ihm gebotenen Zwecks, vorſchwebt; ſie aber erreicht zu haben, er ſich nie in einem Augenblicke ſchmeicheln darf: ſo iſt nicht das Erreichen, ſondern nur das Streben nach ſittlicher Vollſtändigkeit ſeine Pflicht. Indem aber dadurch nur aufgegeben iſt, ſo viel zu thun, als er kann, iſt es zugleich ſeiner eignen Ueberlegung überlaſſen: in jedem Falle nach ſeinem beſten Wiſſen und Gewiſſen zu entſcheiden, was er ſeiner Maxime gemäß, (die auf abſolute Vollſtändigkeit geht,) vermöge

und nicht vermöge. Das heißt nun: Die moraliſche Selbſtvervollkommnerung, in Anſehung der Summe der Tugenden, iſt nur eine weite Pflicht; denn die Summe von Tugenden, deren Vollſtändigkeit oder Mängel die Selbſterkenntniß uns nie hinreichend einſchauen läßt, deren Totalität an ſich wir nicht überſehen, folglich auch nicht beſtimmen können: ob wir ſie erreicht haben, oder ob uns nicht vielmehr, wir mögen ſo hoch ſteigen, wie wir wollen, doch noch immer etwas mangelt; eine ſolche Summe von Tugenden kann keine andere, als unvollkommene Pflicht, vollkommen zu ſeyn, begründen, d. h.: ſie kann uns nur die Maxime der Vollendung gebieten, indeſſen die Ausübung derſelben immer nur ein kontinuirlicher Fortſchritt von Tugend zur Tugend bleibt.

Das Geſetz alſo: „Mache dich ſittlich vollkommen", ſchreibt uns einen Zweck vor, von dem wir, als Endzweck der Menſchheit, nur eine Idee haben; die folglich, (in dieſem Leben wenigſtens,) nicht erreicht, ſondern nur als Objekt der Beſtrebung geboten werden kann; da es heißt: Thut, ſo viel ihr könnt: mithin ſind alle Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks der Menſchheit in unſrer eignen Perſon nur unvollkommene, (der Ausübung einen Spielraum verſtattende,) Pflichten.

Der
ethiſchen Elementar-Lehre

# Zweiter Theil.

Von
den Tugendpflichten gegen Andere.

---

## Erſtes Hauptſtück.

Von
den Pflichten gegen Andere, bloß als Menſchen.

### Erſter Abſchnitt.

Von
der Liebespflicht gegen andere Menſchen.

#### Eintheilung.

§. 23.

Die Pflichten gegen Andere ſind entweder verdienſtliche oder ſchuldige Pflichten. Durch die Leiſtung der erſtern wird der Andere zugleich verbunden; die leztern haben keine Verbindlichkeit des Andern zur Folge.

Digitized by Google

Die Gefühle, welche die Ausübung dieſer Pflichten begleiten, ſind Liebe und Achtung. Beide können jede für ſich allein und von einander abgeſondert, aber auch als mit einander verbunden erwogen werden. Man kann ſubjektiv, (dem Gefühle nach,) den Nächſten lieben, ungeachtet er wenig Achtung verdienen möchte; oder auch jemanden nothwendige Achtung erweiſen, ob man ihn gleich kaum der Liebe werth beurtheilt. Objektiv aber, d. i.: dem Geſetze nach, ſind Liebe und Achtung jederzeit mit der Pflicht zuſammen verbunden; nur ſo, daß im Subjekte bald die verdienſtliche, bald die ſchuldige Pflicht das Princip ausmacht, an welches die andere acceſſoriſch geknüpft wird. So iſt Wohlthätigkeit gegen einen Armen Liebespflicht; aber weil dieſe Gunſt doch auch Abhängigkeit ſeines Wohls von meiner Großmuth enthält, die den Andern erniedrigt, ſo iſt es zugleich Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches dieſe Wohlthätigkeit entweder als ſchuldige Pflicht oder als geringen Liebesdienſt vorſtellt, die Demüthigung zu erſparen und ihm ſeine Achtung gegen ſich ſelbſt zu erhalten.

## §. 24.

## Liebe und Achtung ſind die wechſelſeitigen Stützen der Moralität.

Wenn von Pflichtgeſetzen, (nicht von Naturgeſetzen,) die Rede iſt, und zwar im äußern Verhältniſſe der Menſchen gegen einander, ſo betrachten wir uns in einer

Digitized by Google

moraliſchen, (intelligibeln,) Welt, deren Verhältniſſe wir uns durch eine Analogie mit der phyſiſchen Welt verſtändlich machen müſſen.

Anziehung und Abſtoßung ſind in ihrer Verbindung die beiden Principien der materiellen Natur. Nach der Analogie derſelben ſind die auf Erden zu einander verbundenen vernünftigen Weſen angewieſen; erſtlich, vermöge des Princips der Wechſelliebe ſich einander beſtändig zu nähern; und zweitens, durch das der Achtung ſind ſie einander ſchuldig, ſich im gehörigen Abſtande von einander zu halten.

Sollte eine dieſer ſittlichen Kräfte ſinken, ſo würde keine Moralität unter Menſchen Statt finden. Denn fiele die eine oder die andere weg, ſo wäre keine moraliſche Verbindung unter den Menſchen; mithin würde die Liebe alsdann nur pathologiſch und auf bloßen Genuß gerichtet ſeyn, die Achtung aber wäre, ohne ſittliche Würdigung, nichts weiter, als ein Gefühl von der Ueberlegenheit des Andern, welches nur entweder die Flucht von einander, oder das Beſtreben, ſich wechſelſeitig zu überwältigen, zur Folge haben könnte. Nun beſteht aber die Moralität in der Selbſtbeſtimmung durch Geſetze der Vernunft, welches ſubjektiv nur dadurch möglich iſt, daß die Vorſtellung der Geſetze auf das Gefühl einfließt, mithin einerſeits die Liebe auf praktiſches Wohlwollen gegen Andere, und anderſeits die Achtung, (als Gefühl des Vorzugs Anderer,) auf Anerkennung der Würde ei-

nes ſittlichen Weſens zurück führt. Hätte alſo die praktiſche Vernunft nicht das Vermögen, die Naturempfänglichkeit durch ihre Geſetze zu ſtimmen, ſo wäre keine Beſtimmung der ſinnlich-reitzbaren Willkühr durch ihre Geſetze möglich, d. h.: es fände keine Moralität Statt.

Auch läßt ſich das Eine nicht ohne das Andere als eine hinreichende Stütze der Sittlichkeit denken. Die bloß-praktiſche Liebe iſt undenkbar, wenn ſie nicht durch das Bewußtſeyn: daß ſo wohl der Wohlthäter als auch der Empfänger Subjekte der geſetzgebenden Vernunft, mithin achtungswürdig ſind, geregt wird.

## §. 25.

### Liebe und Achtung müſſen hier praktiſch verſtanden werden. Jene iſt weite, dieſe aber enge Pflicht.

Aeſthetiſche Liebe, (als bloßes Gefühl genommen,) iſt die Luſt an der Vollkommenheit eines Andern, entweder durch ein freies Wohlgefallen in der Kontemplation oder durch Naturbedürfniß zum bloßen Sinnengenuſſe. Nicht dieſe Liebe kann Pflicht ſeyn, denn man kann nicht verbunden ſeyn, gewiſſe Gefühle zu haben oder nicht zu haben. Nur alſo die praktiſche Liebe, als Maxime des Wohlwollens und Wohlthuns, wenn man auch keine Neigung dazu hätte, kann Pflicht ſeyn.

Digitized by Google

Aesthetische Achtung, (als bloßes Gefühl betrachtet,) ist das aus der Vergleichung unsers eignen Werths mit dem der Andern entspringende Gefühl der Ueberlegenheit derselben, dergleichen Kinder gegen die Aeltern, Schüler gegen ihren Lehrer und Niedrige überhaupt gegen ihre Obern aus Gewohnheit empfinden. Nicht diese ist Pflicht, sondern die praktische Achtung, d. h.: die Maxime, unsre Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in der Person eines Andern einzuschränken. Was Pflicht ist, muß mögliche That seyn; nun ist es aber möglich, die Zwecke Anderer zu den seinigen zu machen, (praktisch zu lieben,) und seine Selbstschätzung durch den Begriff von der Würde Anderer, als sittlicher Wesen, einzuschränken, (sie als solche zu achten,) mithin kann nur dies Pflicht seyn.

Die Pflicht der freien Achtung gegen Andere ist eine enge Pflicht; denn sie ist bloß negativ, und sagt nur, daß man sich nicht über Andere erheben, ihnen nicht den Werth, den sie haben, rauben soll, also analog mit der Rechtspflicht: niemanden das Seine zu schmälern. Sie beruht also auf der Maxime: keinen andern Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen; oder: nicht zu verlangen, der Andere solle sich wegwerfen, um meinem Zwecke zu frohnen. — Die durch Verläugnung seiner eignen Würde erweiterte Achtung gegen Andere, als Demuth vor ihnen, indem man ihnen nicht bloß die schuldige Achtung erweist, sondern sie höher achtet,

als ſie es verdienen, iſt gar keine Pflicht, ſondern pflichtwidrig, weil man ſich dadurch ſelbſt wegwirft. Jeder Menſch muß ſich mit dem Andern ſtets auf den Fuß der Gleichheit ſchätzen, welches geſchehen kann und ſoll, ohne darum die wahren natürlichen oder erworbenen, (z. B. bürgerlichen,) Vorzüge zu verkennen.

Die Pflicht der Nächſtenliebe iſt eine weite Pflicht; denn ſie beruht auf der Maxime: die Zwecke Anderer, ſofern ſie nicht unſittlich ſind, ſo viel als möglich zu den meinen zu machen. Die Willkühr hat alſo hier einen Spielraum als Sphäre eigner Ueberlegung nach Regeln der Klugheit.

Durch die Liebespflicht verpflichte ich zugleich den Andern; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Achtung gegen Andere verpflichte ich bloß mich ſelbſt, indem ich mich bloß in meinen Schranken halte, um dem Andern an dem Werthe, den er als Menſch in ſich ſelbſt zu ſetzen befugt iſt, nichts zu entziehen.

## Von der Liebespflicht insbeſondere.

### §. 26.

### Erklärungen.

Sittliche Menſchenliebe, (Philanthropia practica,) beſteht in der Maxime des thätigen Wohlwollens gegen Andere. Menſchenfreund, (Philanthropus,) iſt derjenige, welcher an dem Wohlſeyn der Menſchen, bloß als ſolche betrachtet, (mithin ohne

ſelbſtſüchtige Abſichten.) ein Vergnügen findet. Menſchenfeind, (Miſanthropus ſenſu practico,) iſt derjenige, dem nur wohl iſt, wenn es Andern übel ergeht. Die Maxime deſſelben iſt feindſelig, folglich iſt er Menſchenfeind im praktiſchen Sinne. Menſchenſcheu, (Miſanthropus ſenſu aeſthetico,) iſt derjenige, welcher Menſchen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen findet, ob er zwar allen wohlwill. Seine Abkehrung von Menſchen beruht auf Menſchenfurcht, (Anthrophobia,) indeſſen ſeine Maxime doch nicht feindſelig iſt. Selbſtſüchtig, (Soliſiſta,) iſt derjenige, welchem es gleichgültig iſt, wie es Andern ergehen mag, wenn es ihm ſelbſt nur wohlgeht.

## §. 27.

### Die Maxime des Wohlwollens, (praktiſche Menſchenliebe.) iſt aller Menſchen Pflicht gegen einander.

Daß ſie Pflicht ſey, beruht nicht auf dem Gefühle. Man mag alſo die Menſchen liebenswürdig finden oder nicht, ſo gilt doch das ethiſche Geſetz der Vollkommenheit; „Liebe deinen Nächſten als dich ſelbſt“. — Sich das thätige Wohlwollen gegen Andere zur Maxime machen, und dieſe Maxime mit vernünftiger Ueberlegung in allen Verhältniſſen ausüben, iſt eine ſittliche Vollkommenheit, die man ſich ſelbſt verſchaffen kann und ſoll.

Digitized by Google

Alles moraliſch-praktiſche Verhältniß der Menſchen gegen einander iſt ein Verhältniß derſelben in der Vorſtellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche ſich zur allgemeinen Geſetzgebung qualificiren, (mithin nicht ſelbſtſüchtig, ex ſolipſiſmo praedeuntes, d. i. das Widerſpiel der Allgemeingeſetzlichkeit, ſeyn dürfen.)

Ich will jedes Andern Wohlwollen gegen mich; ich kann aber als Vernunftweſen dies nur wollen, in ſo fern ich will: daß mein Wollen allgemeines Geſetz ſey. Nun würden aber alle Andere, außer mir, nicht Alle ſeyn, mithin würde, wenn ich mich ausſchlöſſe, meine Maxime nicht die Allgemeinheit eines Geſetzes haben, welche doch zur Verpflichtung nothwendig iſt. Indem ich alſo will, daß alle Andere mir wohlwollen, und meine Maxime nur verpflichtend iſt, wenn ſie die Allgemeinheit des Geſetzes hat, ſo ſehe ich mich durch die (moraliſch-nothwendige) Allgemeinheit meiner Maxime verpflichtet, auch Andern ſelbſt wohlzuwollen. Das Pflichtgeſetz des Wohlwollens begreift alſo mich, als Objekt deſſelben, zugleich als das Subjekt, (als einen Verpflichteten,) mit ein; denn die geſetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menſchheit überhaupt die ganze Gattung, (alſo auch mich,) einſchließt, ſchließt als allgemein-geſetzgebend auch mich in die Pflicht des wechſelſeitigen Wohlwollens mit ein; nach dem Princip der Gleichheit der aktiven ſo wohl als paſſiven Verbindlichkeit.

Digitized by Google

Jeder Menſch hat alſo erſtlich die Pflicht: Andern wohlzuthun; die Andern haben aber auch eben deßwegen zweitens die Pflicht: jenem wohlzuthun; aber auch jeder Menſch hat drittens eben deßwegen nicht die Pflicht, (denn er will ſich von Natur wohl,) ſondern die Erlaubniß, ſich ſelbſt wohlzuwollen, denn das Geſetz ſchließt ihn nicht aus, eben weil es allgemein, (Alle befaſſend,) iſt. Aber jeder hat auch eben deßwegen nur in ſo fern die Erlaubniß, ſich ſelbſt wohlzuthun, als er Andern wohlthut. — Alles dieſes iſt in dem Gebote enthalten: Handle nach einer Maxime des Wohlthuns, die ſich zur allgemeinen Geſetzgebung qualificirt; denn darauf beruht alles Pflichtgeſetz.

## §. 28.

## Jedes Wohlwollen hat ſeinen Grad, die Pflicht deſſelben iſt alſo nur eine weite.

Die Maxime des Wohlthuns zu haben, iſt enge Pflicht; denn das ſubjektive Princip des Nichtwohlwollens, als das gerade Widerſpiel der Liebespflicht, iſt ſchlechthin unſittlich. Aber die Ausübung der Maxime hat ihren Spielraum, und in ſo fern iſt die Pflicht der Nächſtenliebe eine weite.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menſchenliebe iſt zwar dem Umfange nach das größte, aber dem Grade nach das kleinſte. Das Intereſſe an dem Wohl-

Digitized by Google

ſeyn des ganzen Menſchengeſchlechts iſt nur eine Nicht-gleichgültigkeit.

Einer iſt mir näher als der Andere, und im Wohlwollen bin ich mir ſelbſt der Nächſte. Wie iſt es dennoch möglich, meinen Nächſten zu lieben, als mich ſelbſt?

Das Geſetz gebietet bloß die Allgemeinheit der Maxime: wir ſollen in unſerm thätigen Wohlwollen die ganze Menſchengattung umfaſſen und den Zweck aller Andern, ſo viel wie möglich, zu dem unſrigen machen. Unter dieſer Maxime, als allgemeinem Princip der Willkühr, ſtehen nun die beſondern Pflicht-Maximen, welche durch die beſondern und nähern Verhältniſſe, als Verpflichtungsgründe, beſtimmt werden. Sie alle gehen aus jener allgemeinen Maxime hervor, unterſcheiden ſich aber von ihr durch die Grade des Wohlthuns, welche ſie, der beſondern Verhältniſſe wegen, nothwendig machen.

In der Ausübung alſo kann der Grad des Wohlthuns nach der Verſchiedenheit der Geliebten, (deren Einer mich näher angeht als der Andere,) ſehr verſchieden ſeyn, ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen. — So fängt die allgemeine Menſchenliebe von mir ſelbſt an, und das Geſetz erlaubt mir nicht allein, mir wohlzuthun, ſondern verbietet mir auch, meine eignen wahren Bedürfniſſe Andern gänzlich aufzuopfern. Denn wer ſich alles verſagt, beraubt ſich ſelbſt, und ſetzt ſich dadurch außer Stand, überall moraliſch zu handeln. Von mir aus führt mich die Maxime nothwendig zuerſt zu denen, wel-

chen ich durch besondere Gründe verpflichtet bin u. s. w. Vernünftige Ueberlegung und Weltklugheit müssen hier entscheiden. Im Allgemeinen aber sagt die sittliche Vernunft: Prüfe dich, ob die Anwendung deiner Maxime der Menschenliebe unter den dir bewußten Umständen als eine That gedacht werden kann, deren (subalterne) Maxime du als allgemeines Gesetz wollen kannst.

### Eintheilung der Liebespflichten.

Sie sind Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit und der Theilnehmung.

## A.

### Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich selbst gütlich thun, so weit es nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, ist Pflicht gegen sich selbst. Dieser Pflicht entgegen ist es, seinen Leib bis zur Weichlichkeit zu pflegen, oder sich aus Geiz, (sklavisch,) oder aus übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen, (schwärmerisch,) desjenigen berauben, was zum frohen Genusse des Lebens nothwendig ist.

Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit, (dem Wohlseyn,) Anderer; Wohlthun aber ist die Maxime, sich das Wohlseyn Anderer zum Zwecke zu machen.

Wohlthun iſt Pflicht, heißt: die Vernunft nöthigt das Subjekt, die Maxime des Wohlthuns als allgemeines Geſetz anzunehmen.

§. 30.

Die Maxime der gleichgültigen Selbſtſucht iſt: „Ein jeder für ſich und Gott, (das Schickſal,) für uns Alle.“ Dagegen ſagt die Pflicht-Maxime der Wohlthätigkeit: „Sey andern Menſchen in ihren Nöthen zu ihrer Glückſeligkeit nach deinem Vermögen beförderlich, auch ohne etwas dafür zu hoffen.“

Jeder Menſch, der ſich in Noth befindet, wünſcht, daß ihm von Andern geholfen werde. Dieſer Wunſch iſt natürlich und allen Menſchen, als bedürftigen Weſen, nothwendig. Nun ſind ſie aber als vernünftige Weſen durch die Natur auf einen Wohnplatz zur wechſelſeitigen Beihülfe vereinigt; das Weſen der Vernunftgeſetzgebung aber beſteht darin, daß ſie die Naturneigung, (den Wunſch, unterſtützt zu werden,) auf eine allgemein-geſetzliche Maxime zurück führt, folglich macht ſie allen Menſchen das wechſelſeitige Wohlthun gegen einander zur Pflicht. Denn wollte Einer ſeine Maxime, Andern in ihrer Noth nicht Beiſtand zu leiſten, laut werden laſſen, mithin ſie als allgemeines Erlaubnißgeſetz konſtituiren, ſo würde ihm, wenn er in Noth wäre, laut ſeiner eignen Maxime, jedermann ſeinen Beiſtand zu verſagen befugt ſeyn; ſeine eigennützige Maxime alſo, von Andern Hülfe

zu erlangen, als allgemeine Maxime gedacht, widerſtritte ſich ſelbſt, d. h.: ſie iſt pflichtwidrig; mithin iſt nur die gemeinnützige Maxime, (des Wohlthuns gegen Bedürftige,) allgemeine Menſchenpflicht.

## §. 31.

Wer reich, d. i.: mit Mitteln zur Glückſeligkeit Anderer überflüſſig, (über ſein eignes Bedürfniß hinaus,) verſehen iſt, kann ſein Wohlthun nicht einmahl als verdienſtliche Pflicht anſehen, ob er gleich dadurch den Andern verbindet. Das Vergnügen, welches er ſich dadurch macht, koſtet ihm keine Aufopferung, und iſt eine Art, in moraliſchen Gefühlen zu ſchwelgen. Es iſt aber für den Reichen um ſo mehr Pflicht, Andern zu helfen, weil ihm keine eignen Bedürfniſſe entgegen ſtehen, und um ſo mehr pflichtwidrig, wenn er nicht hilft, weil er eine böſere Denkungsart dadurch verräth.

Der Wohlthäter überhaupt, insbeſondere aber der reiche, muß allen Schein, als wollte er den Andern verbinden, ſorgfältig vermeiden, weil es ſonſt nicht wahre Wohlthat wäre, die er dieſem erzeigt; denn die Willensäußerung, dem Andern gegen den Empfang der Wohlthat eine Verbindlichkeit aufzulegen, erniedrigt dieſen in ſeinen eignen Augen, und der Wohlthuende nimmt mit der einen Hand mehr, als er mit der andern reicht. Er muß ſich alſo vielmehr durch die Annahme des Andern ſelbſt verbindlich gemacht und beehrt finden, mithin die Pflicht

bloß als ſeine Schuldigkeit äußern. Beſſer iſt's, ſeine Wohlthätigkeit ganz im Verborgenen auszuüben.

Für moraliſch-reich, (groß in der Tugend,) iſt der anzuſehen, welcher bei einem beſchränkten Vermögen zum Wohlthun doch ſtark genug iſt, die Uebel, welche er Andern erſpart, ſtillſchweigend über ſich zu nehmen.

### Kaſuiſtiſche Fragen.

Wie weit ſoll der Menſch den Aufwand ſeines Vermögens im Wohlthun treiben? Nur ſo weit, daß er ſeine Würde, Selbſtzweck zu ſeyn, nicht aus den Augen verliert; welches ihm doch zur Laſt gelegt werden könnte, wenn er ſich gefliſſentlich in den Zuſtand ſetzte, der Wohlthätigkeit Anderer zu bedürfen.

Wie viel iſt die Wohlthat werth, welche man im Abſcheiden aus der Welt durch Teſtament beweiſet? Der Geber opfert zwar an ſeinen eignen Bedürfniſſen nichts, aber er kann doch die Geſetze der moraliſchen Ordnung vor Augen haben, und ſein Vermächtniß den ihm obliegenden Pflichten für die Ueberlebenden gemäß einrichten; mit je gewiſſenhafter Prüfung er alſo das Seine vermacht, deſto größern Werth hat ſeine That, als Actus einer durch Pflichtbegriffe beſtimmten Willkühr. Für den Sterbenden verlöſchen freilich alle empiriſche Rückſichten in Anſehung ſeiner ſelbſt; aber die Idee der ſittlichen Ordnung und die Pflicht, aus der Vorſtellung von ihr zu handeln, bleiben ihm, denn das Aufhören des irdiſchen Lebens iſt kein Erlöſchen der ſittlichen Exiſtenz.

Digitized by Google

Kann die Wohlthätigkeit des Herrn die Beraubung der Freiheit des Sklaven, kann die Mildigkeit in der Behandlung die Kränkung des Menſchenrechts aufwiegen? Nein. Knechtſchaft, Erbunterthänigkeit, iſt an ſich dem Rechte der Menſchheit entgegen; wer ſie gutwillig übernimmt, wirft ſich weg, und wer den Andern dazu zwingt, beleidigt die Menſchenwürde ſchlechthin. Wie man nun durch Unrecht kein Recht thun kann, ſo kann man durch keine Wohlthätigkeit den Schandfleck decken, welcher jedem Freiheitsräuber anhängt, er mag ſich auf Landesgeſetz, erlaubte Obergewalt, Kauf, Tauſch, Erbſchaft, Unterjochung, oder worauf es immer ſey, berufen.

Wer ſeiner nicht Herr iſt, kann auch nicht nach ſeinen Begriffen ſein Wohlſeyn ſuchen; alle Glückſeligkeit beruht aber darauf, daß man ſich ihrer nach ſeinen eignen Begriffen theilhaftig zu machen ſuche, und eine Glückſeligkeit, die jemanden nicht nach ſeinen, ſondern den Begriffen eines Andern zugeführt werden ſoll, iſt keine Glückſeligkeit für ihn: mithin iſt es widerſprechend, jemanden dadurch glückſelig machen zu wollen, daß man ihn ſeiner Freiheit beraubt. — Wenn daher die Apologeten der Tyrannei den Sklavenſtand dadurch entſchuldigen wollen, daß den Menſchen dadurch wohlgethan werden könne, oder einen Sklavenherrn wegen ſeiner Wohlthätigkeit rühmen, ſo iſt dieſes Alles ganz unzutreffend. Der Sklavenherr iſt, bei aller ſeiner Milde, ein ſchlechter

Menſch, eben weil er Herr der Sklaven, d. i.: ein Menſchenſchänder, iſt.

Iſt die Wohlthätigkeit, welche zu erweiſen, jemand dadurch vermögend wird, daß ihn die Ungerechtigkeit der Regierung begünſtigt, indem dieſe durch widerrechtliche Prärogativen eine Ungleichheit des Wohlſtandes einführt, wohl eine wahre Wohlthätigkeit? Wenn gutwilliger Erſatz des Geraubten eine Wohlthat iſt, ſo iſt es auch jene

## B.

### Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Sie iſt die Verehrung einer Perſon wegen einer uns erwieſenen Wohlthat. Sie iſt entweder thätig oder bloß affektionell, (herzliches Wohlwollen gegen den Andern ohne phyſiſche Folgen.) Das mit dieſer Beurtheilung verbundene Gefühl iſt in dem Empfänger Achtung gegen den ihn verpflichtenden Wohlthäter; in dem Geber Liebe gegen den Empfänger.

### §. 32.

### Dankbarkeit iſt Pflicht, und zwar heilige Pflicht; nicht bloß Klugheits-Maxime.

Wer bloß aus Klugheit ſeine Verbindlichkeit bezeigt, will den Andern zu mehrerm Wohlthun bewegen, mithin ſich deſſelben als eines bloßen Mittels zu ſeinen anderweitigen Abſichten bedienen. Es iſt aber das moraliſche

Gesetz, welches unmittelbar zur Dankbarkeit nöthigt; denn die Maxime, wohlzuthun, ist Bestimmung der Willkühr durch's Gesetz, die Zwecke Anderer zu den seinigen zu machen, und flößt als solche unmittelbar Achtung ein. Heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Actus völlig getilgt werden kann; mithin der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt, er mag auch noch so viel Gegendienste leisten. Alle andere Pflicht ist nur gemeine, (durch irgend einen Gegendienst aufhebliche,) Pflicht. Nun kann man die empfangene Wohlthat nie ganz ersetzen, weil der Geber immer das Verdienst hat, der Erste im Wohlwollen gewesen zu seyn; mithin bleibt der Empfänger ihm immer verbindlich: folglich ist Dankbarkeit eine heilige Pflicht, und Undankbarkeit ist eine schlechthin-unsittliche Handlung, denn sie beruht auf einer Maxime, welche, als Grundsatz, alle moralische Triebfeder zum Wohlthun vernichtet, mithin ein Skandal ist. Daher das empörende Gefühl gegen einen als undankbar erkannten Menschen.

Das bloß-herzliche Wohlwollen, (ohne den Actus des Wohlthuns,) ist schon ein Grund zur Dankbarkeit, und die diesem Wohlwollen gegen über stehende dankbare Gesinnung heißt Erkenntlichkeit.

## §. 33.

### Extenſion und Intenſion der Dankbarkeit.

Die Dankbarkeit geht nicht allein auf die Zeitgenoſſen, ſondern auch auf die Vorfahren, ſelbſt wenn man ſie nicht mit Gewißheit nahmhaft machen kann.

Hierauf gründet ſich die Pflicht, die Alten, welche als unſre Lehrer angeſehen werden können, nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beſchuldigungen und Geringſchätzung zu vertheidigen, mithin ihre Verdienſte nicht zu verkennen. Ein thörichter Wahn iſt es aber, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug an gutem Willen und Talenten vor den Neuern anzudichten und alles Neue in Vergleichung mit dem Alten zu verachten; gleich als ob die Welt in kontinuirlicher Abnahme ihrer urſprünglichen Vollkommenheit nach Naturgeſetzen wäre. Dahin gehört auch der Wahn mancher Philologen, welche alle Wiſſenſchaft der ſpätern Jahrhunderte und überhaupt das Unübertreffliche, (Non plus ultra,) aller Art in den Griechiſchen und Römiſchen Schriften finden wollen, indem ſie Aehnlichkeit in Worten für Gleichheit der Begriffe und Grundſätze nehmen. Der Denkſpruch: De mortuis nil niſi bene, muß daher lauten: De mortuis nil niſi vere; denn gerecht und wahrhaft ſoll man gegen jedermann ſeyn.

Der Grad, (die Intenſion,) der Verbindlichkeit zur Dankbarkeit wird nach dem Nutzen, den der Ver-

Digitized by Google

pflichtete aus der Wohlthat zog, und nach der Uneigennützigkeit des Gebers geſchätzt. Je mehr alſo der Geber durch ſeine Wohlthat nützt und je uneigennütziger er es thut, deſto mehr iſt ihm der Empfänger verbunden. Der mindeſte Grad iſt, dem Wohlthäter gleiche Dienſtleiſtungen, wenn er derſelben empfänglich, (noch lebend,) iſt, wo nicht, ſie Andern zu erweiſen. Eine empfangene Wohlthat iſt nicht wie eine Laſt anzuſehen, deren man gern überhoben ſeyn möchte, weil der ſo Begünſtigte gegen ſeinen Gönner eine Stufe niedriger ſteht und dies ſeinen Stolz kränkt; ſondern ſelbſt die Veranlaſſung dazu iſt als moraliſche Wohlthat aufzunehmen, d. i.: als gegebene Gelegenheit, dieſe Tugend der Menſchenliebe, welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Geſinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens, (Aufmerkſamkeit auf den kleinſten Grad derſelben in der Pflichtvorſtellung,) iſt, zu verbinden und ſo die Menſchenliebe zu kultiviren. — Denn wenn auch der Empfänger dem Wohlthäter nichts thätlich erwiedern kann, ſo ſoll er doch auf das, was er vermag, achten, nämlich auf inniges Wohlwollen gegen den Geber, welches ſich mit der Achtung gegen denſelben paart, und auf zärtliches Wohlwollen; d. h.: er ſoll auf das ſehen, was ihm die Pflichtvorſtellung bei allem ſeinem Unvermögen doch noch zur Pflicht macht, und alſo auch den kleinſten Grad des Wohlwollens gegen ſeinen Geber noch für Pflicht achten, wodurch alsdann die Menſchenliebe überhaupt kultivir

wird und die Menſchen durch Achtung und Liebe gegen einander gehalten werden.

## C.

## Theilnehmende Empfindung iſt überhaupt Pflicht.

Die Mitempfindung, (Sympathia,) iſt, als Mitfreude oder als Mitleiden, zwar ein ſinnliches Gefühl der Luſt oder Unluſt an dem vergnügenden oder ſchmerzhaften Zuſtande Anderer, mithin iſt jene Luſt oder Unluſt darum auch nur äſthetiſch zu nennen, und ſchon die Natur hat dazu die Empfänglichkeit in den Menſchen gelegt; allein es iſt doch Pflicht, die Mitempfindung als Mittel zur Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen.

Die Pflicht, ſich der Mitempfindung zur Beförderung des thätigen Wohlwollens zu bedienen, heißt überhaupt Pflicht der Menſchlichkeit, (Officium humanitatis ſeu Sympathia moralis.)

In der Menſchlichkeit, (Humanitas,) wird der Menſch nicht bloß als vernünftiges Weſen, ſondern auch als ein mit Vernunft begabtes Thier betrachtet.

Die Menſchlichkeit iſt nun entweder eine bloß ſinnliche, (Humanitas aeſthetica,) d. i.: Empfänglichkeit für das gemeinſame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzes, das die Natur ſelbſt giebt; oder eine ſittliche, (Humanitas practica,) d. i.: ein Vermögen

und Wille, ſich einander in Anſehung ſeiner Gefühle mitzutheilen.

Die ſittliche Menſchlichkeit iſt frei, (theilnehmend,) und gründet ſich auf praktiſche Vernunft; freie Theilnehmung, (Communio ſentiendi liberalis.)

Die ſinnliche Menſchlichkeit iſt unfrei, (ſich mittheilend,) und gründet ſich auf bloßen Naturtrieb, (wie die Wärme oder anſteckende Krankheiten ſich durch bloßen Natur-Mechanismus mittheilen.) Man könnte ſie, im Gegenſatze der freien Theilnehmung, Mitleidenſchaft, (Communio ſentiendi illiberalis, ſervilis,) nennen, weil ſie ſich unter neben einander lebenden Menſchen natürlicher Weiſe verbreitet.

Nur zur freien Theilnehmung giebt es eine Verbindlichkeit, d. h.: es ſoll Grundſatz der Menſchen ſeyn: an ihrem Schickſale einen wechſelſeitigen thätigen Antheil zu nehmen, (Humani nihil a ſe alienum putare,) mithin ſich in Armuth, Krankheit, Gefangenſchaft u. ſ. w. beizuſtehen. Dazu gehört aber, daß man ſeiner Gefühle Herr ſey, mithin, indem man thätige Theilnehmung erweiſt, doch die Mitleidenſchaft verwirft. Denn die Leidenſchaft, wenn ſie auch ſchmelzender Art iſt, geziemt keinem Menſchen. — Der nach ſittlichen Grundſätzen handelnde Menſch bemüht ſich, ſeinen Mitmenſchen zu retten; kann er ihm aber nicht helfen, ſo ſpricht er: was geht es mich an? d. i.: er ergiebt ſich nicht dem zweckloſen Mitleiden.

Digitized by Google

Mitleiden und Barmherzigkeit ſind keine Pflicht; denn das Leiden, als ein ſolches, zum Zwecke zu machen, widerſpricht der Würde der Menſchheit, deren Endzweck in ſittliche Freiheit und Selbſtthätigkeit zu ſetzen iſt. — Wenn ein Anderer leidet, und ich mich durch ſeinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, vermittelſt der Einbildungskraft anſtecken laſſe, ſo leiden ihrer Zwei, obzwar das Uebel eigentlich, (in der Natur,) nur Einen trifft. Es kann aber nicht Pflicht ſeyn, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin nicht: aus Mitleiden wohlzuthun. Die Wohlthätigkeit aus bloßem Mitleiden heißt Barmherzigkeit, und enthält in ihrem Begriffe ein Wohlwollen, das auf einen Unwürdigen geht, und ſollte unter Menſchen gar nicht vorkommen, weil keiner mit ſeiner Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, gegen den Andern zu prahlen Urſache hat. Wer aus bloßem Mitleiden oder aus Barmherzigkeit Einem wohlthut, deutet an, daß er keine Verbindlichkeit gegen denſelben habe; er verkennt alſo ſeine Pflicht an ihm ſelbſt und beleidigt den Empfänger noch obendrein durch die Art ſeines Wohlthuns.

## §. 35.

### Mitempfindung, (Mitleiden, Mitfreude,) iſt doch indirekte Pflicht.

Sich zum Leidenden, (durch Mitleiden und Mitfreude,) zu machen, kann zwar an ſich ſelbſt und unmit-

telbar nicht Pflicht seyn; da aber doch die thätige Theilnehmung an dem Schicksale Anderer direkte Pflicht ist und die natürlichen, (bloß ästhetischen,) Gefühle der Mitempfindung Mittel zur Theilnehmung sind, so ist es indirekte Pflicht, jene in uns zu kultiviren, um sie zur Theilnehmung nach moralischen Grundsätzen zu benutzen. Es ist also indirekte Pflicht, das Gefühl der Menschlichkeit, (Sensum humanitatis,) zu wecken, zu verfeinern und zu stärken; nicht, um in demselben zu leiden, sondern um durch dasselbe zu thun; man soll folglich die Gelegenheit zur Erregung der Mitempfindung nicht geflissentlich vermeiden; die Stellen der Armen, denen das Nothwendigste abgeht, nicht umgehen, sondern sie lieber aufsuchen; nicht die Krankenstuben, Gefängnisse der Schuldner fliehen, um dem schmerzhaften Gefühle, dessen man sich bei einem solchen Anblicke nicht erwehren könne, auszuweichen. Denn die dadurch erregten Gefühle enthalten Antriebe der Natur, das zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein, (subjektiv,) nicht ausrichten würde. Es ist auch ein Objekt der Tugend, seiner bei solchen Mitgefühlen Meister zu bleiben, und die natürliche Veranlassung zu sittlichen Handlungen zu benutzen.

### Kasuistische Fragen.

Wäre es nicht heilsamer, wenn alle Menschen ihre Moralität nur auf die Rechtspflichten, doch mit der größ-

ten Gewissenhaftigkeit, einschränkten, das Wohlwollen aber unter die gleichgültigen Dinge zählten? Ob die Menschen dadurch glücklicher würden, ist nicht leicht zu übersehen, aber die Moralität würde dadurch sehr einbüßen. — Menschenliebe ist an sich, (ohne die Vortheile für die Glückseligkeit zu berechnen,) eine moralische Zierde, denn es gehört zur Vollkommenheit des moralischen Weltganzen, daß auch die Maxime der Zwecke allgemein-gesetzlich sey; mithin jedermann sich den Zweck des Andern nach allgemeinen Gesetzen zu dem seinigen mache. Wäre dies nicht, so würde die Einheit des Ganzen, wenigstens so viel am Thun der Weltwesen läge, verloren gehen.

Der allgemeinen Nächstenliebe muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden. Dankbarkeit ist aber nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung gegen denselben; der durch Dankbarkeit Verpflichtete steht also eine Stufe niedriger als sein Wohlthäter, mithin nicht in der Gleichheit der Verpflichtung. Sollte dies nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit seyn? Der Stolze nämlich will Keinen über sich sehen, und hegt einen Widerwillen darüber, daß er sich nicht in völlige Gleichheit der Verpflichtung mit dem Geber setzen kann. — Wohl wahr: aber es hat auch jeder Wohlthäter die Pflicht, seine Leistung als schuldige Pflicht zu bewerkstelligen, um durch seine Wohlthat nicht zu kränken; dagegen darf der Empfänger, ob

er gleich verpflichtet wird, doch ſeine Menſchenwürde nicht verkennen. Wer ohne ſeine Schuld des Andern bedarf, kann dankbar ſeyn, ohne ſich erniedrigt zu fühlen.

## §. 36.

## Von den der Menſchenliebe gerade entgegen geſetzten Laſtern des Menſchenhaſſes.

Die Entgegenſetzung iſt hier eine reale, mithin das gerade Widerſpiel, (contrarie oppoſitum,) der Menſchenliebe, nicht bloße Verneinung derſelben, (contradictorie oppoſitum.) Die der Menſchenliebe widerſtrebenden Laſter des Menſchenhaſſes machen die abſcheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus.

Menſchenhaß wird hier nicht äſthetiſch genommen, da jemand Menſchen flieht, weil er eine natürliche Abneigung, (eine Scheu,) von ihnen empfindet, welche in vorher gegangenen Verfolgungen und zugefügten Leiden oder auch in einem durch Kränklichkeit verſtimmten Empfindungsvermögen gegründet ſeyn kann. Dieſer, ob er gleich kein Wohlgefallen an Menſchen findet, kann ihnen doch wohlwollen, mithin ungeachtet ſeiner ſinnlichen Menſchenſcheu, (Miſanthropia aeſthetica,) doch praktiſche Menſchenliebe, (Philanthropia practica,) hegen. — Der Menſchenhaß wird alſo hier praktiſch genommen und betrifft die Maxime der Handlun-

Digitized by Google

gen. Der praktische Menschenhaß besteht also in der Maxime des thätigen Uebelwollens gegen Andere, und derjenige, dem es nur wohl ist, wenn es Andern übel ergeht, heißt ein Menschenhasser. Er ist also nicht bloß gleichgültig gegen das Wohl Anderer, (Nichtmenschenfreund, (Aphilanthropos,) durch bloßen Mangel an Menschenliebe,) sondern seine Denkungsart ist wider das Wohlseyn Anderer gerichtet und er sucht sein Wohlseyn in dem Uebelseyn Anderer, (ist Menschenfeind.)

Der Menschenhaß ist nicht bloß Uebertretung der Pflicht gegen Andere, sondern, wie alle Pflichtverletzung überhaupt, auch Uebertretung der Pflicht gegen sich selbst; denn er ist Abwürdigung der Menschheit an seiner eignen Person, die dadurch noch vermehrt wird, daß er nicht offen und gewaltthätig, sondern geheim und verschleiert ist, mithin zur Pflichtvergessenheit gegen Andere noch Niederträchtigkeit hinzu thut.

## A.

### Der Neid, (Livor.)

Neid ist der Hang, das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht.

Die Regungen des Neides liegen in der Natur des Menschen, welcher nicht umhin kann, es übel zu empfinden, wenn er, indem er seinen Zustand mit dem der Andern vergleicht, durch die Wohlhabenheit des Andern

seinen eignen Mangel, (an äußern und innern Glücksgütern, Geistes-, Seelen- und körperlichen Talenten,) entdeckt. Nicht also diese natürliche Empfindung seines Mangels gegen die Begabtheit des Andern ist an sich böse, sondern die Maxime, welche hierauf gepfropft werden kann.

Der Mensch nämlich soll Herr seiner Naturtriebe und leidenschaftlichen Regungen werden, folglich auch erkennen, daß sein wahrer, (innerer,) Werth gegen den Andern nicht durch Vergleichung mit dem Wohlseyn Anderer, sondern durch Vergleichung seiner Maximen und Handlungen mit dem Pflichtgesetze bestimmt werde; er folglich die Verbindlichkeit auf sich habe, seinen Unwillen, welchen er darüber empfindet, daß sein eignes Wohl durch das Wohl des Andern in Schatten gestellt wird, zu beherrschen und das Verdienst des Glücks, (Meritum fortunae,) nicht für Verdienst und Werth der Person zu achten.

Neid ist also nicht unmittelbar und direkt, d. i. als natürlicher Unwille, sein Glück durch das Glück Anderer verdunkelt zu sehen, sondern nur mittelbar und indirekt, als bösartige Gesinnung, pflichtwidrig, d. i. als Maxime, den innern Werth der Menschen durch das äußere Wohlseyn derselben zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen, d. h. ihr einen Einfluß auf die innere Gemüthsstimmung und das äußere Benehmen gegen Andere zu verstatten.

Der Neid, als Maxime des Unwillens über das Wohlſeyn Anderer, iſt entweder qualificirter Neid oder nicht. Der nicht-qualificirte Neid beſteht in dem bloßen innern Unwillen über das Glück Anderer, ohne ihm Abbruch zu thun, und heißt Mißgunſt, (Invidentia;) der qualificirte Neid beſteht in der Maxime, das Wohl des Andern, aus Unwillen über daſſelbe, durch die That zu ſchmälern.

Beide Arten des Neides, ſo wohl der übelwollende als auch der übelthuende, ſind, als ſelbſtverſchuldeter Ausbruch des Naturhanges, der Pflicht gegen ſich ſelbſt und gegen Andere zuwider, denn ſie ſind das ſcheusliche Laſter einer grämiſchen, ſich ſelbſt folternden und auf Zerſtörung des Glücks Anderer, wenigſtens dem Wunſche nach, gerichteten Leidenſchaft.

Das Beneiden iſt ſchlechthin unſittlich; und wenn man von einer beneidenswürdigen Eintracht und Glückſeligkeit in der Ehe, Familie u. ſ. w. ſpricht, gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden, ſo iſt dies ein uneigentlicher Ausdruck, vor deſſen Mißverſtand in moraliſcher Hinſicht die Sittenlehrer ſorgfältig bewahren ſollen.

## B.

## Undankbarkeit.

Undankbarkeit iſt die Maxime, ſeinen Wohlthäter, als ſolchen, zu verachten. Sie iſt, wie die Beneidung,

Digitized by Google

entweder qualificirt oder nicht. Die nicht-qualificirte Undankbarkeit verweigert nur die dem Verdienſte des Gebers ſchuldige Achtung und heißt Unerkenntlichkeit; die qualificirte aber geht ſo weit, daß ſie den Wohlthäter ſogar haßt, (feindſelig gegen ihn iſt.)

Daß man ſich ſogar durch erzeigte Wohlthaten einen Feind machen könne, ſcheint, bei der großen Abſcheulichkeit dieſes Laſters in dem öffentlichen Urtheile, unerklärlich zu ſeyn. Der Grund der Möglichkeit eines ſolchen Vergehens liegt aber darin, daß man die Pflicht der Selbſtſchätzung mißverſteht. Es giebt nur Eine Art des Stolzes, welche edel iſt und auf dem Bewußtſeyn der Würde der Menſchheit in ſeiner eignen Perſon beruht. Hiermit iſt aber die Unterwerfung unſrer Willkühr unter das Pflichtgeſetz auf's innigſte verbunden. Statt dieſer ſittlichen Gemüthserhebung ſetzt der Menſch ſeinen Werth darein, daß er ſich in Vergleichung mit andern Menſchen nie in den Zuſtand der Verpflichtung gegen ſie begeben, und wenn er es iſt, ihn doch nicht anerkennen will. Deßwegen ſträubt er ſich vor der Beſchwerde, der Wohlthätigkeit Anderer zu bedürfen, oder ſie gar aufzufordern; will lieber das Ungemach des Lebens ſelbſt ertragen, als Andere damit beläſtigen. Nun iſt es zwar allerdings Pflicht, ſeinen Nebenmenſchen ſo wenig als möglich zu beläſtigen; allein der Grund, die nothwendige Beihülfe Anderer nur darum zu verſchmähen, damit man bei ihnen nicht in Schulden, (in Verpflichtung,) und auf die nie-

dere Stufe des Beſchützten gegen ſeinen Beſchützer gerathe, iſt doch unſittlich; denn er enthält den Wahn, daß äußere, (unverſchuldete,) Verhältniſſe der wahren Ehre Abbruch thun, und iſt eine Scheu gegen die Verpflichtung überhaupt, mithin der ächten Selbſtſchätzung zuwider.

Aus der Scheu vor aller Verpflichtung, die man fälſchlich für eine Erniedrigung ſeiner Perſon nimmt, iſt auch erklärlich, warum der Menſch noch lieber dankbar gegen diejenigen iſt, welche ihm im Wohlthun unvermeidlich zuvor kommen mußten, z. B. gegen die Vorfahren oder Aeltern; denn hier dünkt er ſich mit der unumgänglichen Nothwendigkeit und Allgemeinheit ſeines Pflichtzuſtandes entſchuldigen zu können. Wo aber dieſe Unvermeidlichkeit eines ſolchen Verhältniſſes nicht erſcheint, z. B. gegen Zeitgenoſſen, denen man durch beſondere und zufällige Umſtände verpflichtet werden kann, da iſt man mit Dankbarkeit ſehr ſparſam, ſucht das Verhältniß der Ungleichheit unſichtbar zu machen oder wohl gar das Gegentheil zu beweiſen.

Die Undankbarkeit iſt aber ein die Menſchheit empörendes Laſter, denn ſie iſt Nichtachtung oder Verachtung desjenigen, was gerade das Achtungswertheſte unter Menſchen iſt; ſie iſt nämlich Verachtung der Wohlthätigkeit, die aus Pflicht erwieſen wird. Die Menſchenliebe wird hier gleichſam auf den Kopf geſtellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu haſſen, verunedelt. Denn der Undankbare ſtützt ſich auf den Wahn,

Digitized by Google

durch Undankbarkeit seine Würde zu erhalten, mithin gerade dadurch, daß er alle Pflicht vergißt, pflichtmäßig und befugter Weise zu handeln.

Man muß aber die Undankbarkeit nicht bloß verabscheuen, um ihres Schadens willen, weil etwa ein solches Beispiel andere Menschen von aller fernern Wohlthätigkeit abschrecken möchte. Denn die Wohlthäter können aus ächt sittlicher Gesinnung eben darein ihren innern Werth setzen, daß sie einen solchen Lohn ihres Wohlthuns, (die Aeußerung der Dankbarkeit der Andern,) verschmähen, und dann läßt sich auch denken, daß ein undankbarer Mensch in einem solchen Zustande sey, worin er der Hülfe Anderer fernerhin gänzlich entbehren zu können glaubt; für ihn würde der besorgliche Nachtheil wenigstens kein Motiv seyn. Es ist aber die Undankbarkeit an sich verwerflich; denn ihre Maxime, als allgemeines Gesetz gedacht, würde alle Moralität im Verhältnisse der Menschen gegen einander aufheben, weil sie Verschmähung aller Verbindlichkeit gegen einander im Princip führt.

## C.

## Schadenfreude.

Sie ist das Umgekehrte, (das Widerspiel, contrarie oppositum,) der thätigen Theilnehmung, (Humanitatis practicae,) und beruht auf der Maxime: sein Vergnügen in dem Unheile Anderer zu suchen. Sie ist

als bloße Denkungsart ſchon abſcheulich, erſcheint aber, wenn ſie ſo weit geht, daß ſie das Uebel oder das Böſe ſelbſt zu bewirken hilft, (als qualificirte, durch die That ſich erweiſende, Schadenfreude,) in ihrer ganzen Gräßlichkeit.

Es iſt in der Natur, nach Geſetzen der Einbildungskraft, gegründet, daß man ſein Wohlſeyn oder Wohlverhalten deſto ſtärker fühlt, wenn man es mit dem Unglücke oder der Schandthat Anderer vergleicht; denn es wird durch den Kontraſt in ein helleres Licht geſtellt. In dieſem natürlichen Gefühle iſt, wie in Allem, was natürlich iſt, nichts Unſittliches; allein ſich über die Exiſtenz ſolcher, das allgemeine Weltbeſte, (Sittlichkeit und Wohlſeyn,) zerſtörender, Enormitäten unmittelbar zu freuen, ein Vergnügen in dem Unheile der Menſchen, oder darin, daß ſie in Skandale verfallen, ſuchen, iſt ein geheimer Menſchenhaß und im höchſten Grade verwerflich.

Wie iſt es aber möglich, daß ſich ein ſolches Widerſpiel der Humanität hervor thun könne? Es iſt der Uebermuth Anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen, und der Eigendünkel im Wohlverhalten, womit Menſchen ſich brüſten, indem ſie ſich eigenliebiger Weiſe das zum Verdienſte anrechnen, was gar oft nur Glück iſt, da nur der Zufall ihnen Wohlſeyn zuführte, und ihr Wohlverhalten nur daher rührte, daß ſie der Verleitung zum öffentlichen Laſter bisher entwichen. Dieſer Uebermuth und Eigendünkel empören den zurück geſetzten Zuſchauer.

Geschieht es nun, daß jene ein Unglück trifft oder sie in skandalöse Laster verfallen, so erblickt der über ihren Uebermuth und Eigendünkel längst unwillige Zuschauer das Mittel, wodurch die ihm lästige, obzwar nur eingebildete, Ungleichheit aufgehoben wird. Seinem Gefühle nachhängend, freuet er sich darüber, bedenkt aber nicht, daß er sich über etwas freuet, das ihm seine Vernunft als bedauernswürdig vorstellt. Anstatt also an Allem, was die Menschheit betrifft, es sey Uebel oder Böses, einen durch sittliche Grundsätze geleiteten Antheil zu nehmen, weidet er sich an dem Unheile und wirft sich dadurch selbst weg.

---

Eine besondere Art der Schadenfreude ist die Rachbegierde. Sie schmeichelt den Leidenschaften des Menschen durch Abkühlung der Hitze, worein er durch die wahre oder vermeinte Beleidigung des Andern gesetzt ist. (Die Rache, sagt man, ist süß.) Sie nimmt auch gern den Schein des größten Rechts an, ja, wohl gar der Verbindlichkeit, indem sie sich die Verpflichtung vorheuchelt, den Schaden Anderer, auch ohne eignen Vortheil, sich zum Zwecke zu machen. Nicht allein mein Recht, sagt man, als gesetzliche Befugniß, sondern das Recht überhaupt, (die Heiligkeit des Rechtsbegriffs in der Vernunftvorstellung,) nöthigt mich, Rache zu nehmen. Man könnte diese durch Leidenschaft entflammte Feindseligkeit unter dem Scheine des Rechts, zum Unterschiede von der

durch kalte Ueberlegung geleiteten Rechtsliebe, Rechtsbegierde nennen. Kann es aber erlaubt ſeyn, in irgend einem Falle Rache zu nehmen, ohne doch das Recht zu verletzen?

Es iſt ein unläugbarer Grundſatz der praktiſchen Vernunft: daß jede das Recht der Menſchen kränkende That Strafe verdiene. Es iſt aber die Strafe ein Uebel, welches zur That rechtlich verbunden wird, mithin die Beſtrafung der Actus der Zufügung der rechtlichen Folge zur That nach dem Geſetze. Ehe noch auf die Erſetzung des Schadens aus der Rechtsverletzung geſehen werden kann, kommt die Rechtsverletzung ſelbſt in Erwägung, und dieſe, als das Verbrechen, muß zuvor und zuerſt an dem Thäter gerächt werden. Wer kann ſich aber einer ſolchen Auktorität anmaßen? Nicht der Beleidigte; denn die Strafe kann nie ein Actus der Privat-Auktorität des Beleidigten ſeyn, ſondern iſt Handlung eines von ihm verſchiedenen Gerichtshofes, der den Geſetzen eines Obern über Alle, die demſelben unterworfen ſind, Effekt giebt.

Alle Beſtrafung ſetzt alſo zu ihrer Rechtmäßigkeit voraus: a, ein Geſetz, das für Alle gilt; b. einen Obern, der durch daſſelbe über Alle gebietet; c. einen um des Geſetzes willen durch den Obern geſetzten Machthaber, welcher nach rechtskräftiger Sentenz dem Geſetze ſeinen Effekt giebt. Auf Erden und unter Menſchen findet dieſes nur im bürgerlichen Zuſtande Statt, denn dies iſt der Zu-

ſtand der öffentlichen Gerechtigkeit. Mithin hat kein Menſch im Privat-Zuſtande das Recht, zu ſtrafen oder ſich zum Rächer der Rechtsverletzungen aufzuwerfen; thut er es dennoch, ſo iſt ſeine vermeintliche Rechtspflege nichts als eine Rachbegierde.

Betrachten wir aber die Menſchen, nicht nach ihren bürgerlichen Verhältniſſen in einem rechtlichen Zuſtande auf Erden, ſondern, wie es die Ethik erfordert, nach bloßen Vernunftgeſetzen, mithin in einem Syſteme moraliſcher Weſen überhaupt, ſo müſſen wir ſie zwar auch in einem rechtlichen Zuſtande denken; denn auch das allumfaſſende Syſtem aller endlichen Vernunftweſen kann nur durch eine zu oberſt waltende Gerechtigkeit, welche jedem das Seine ertheilt und Sittlichkeit und Glückſeligkeit im Ebenmaaße erhält, beſtehend gedacht werden; allein auch in dieſer Hinſicht kann ſich kein endliches Vernunftweſen der Befugniß anmaßen, den Richter zu machen, Strafen zu verhängen und von Menſchen erlittene Beleidigungen zu rächen.

Wem allein alſo ſteht das Recht zu, den Begriff der Gerechtigkeit in ſeiner ganzen Reinheit, mithin in einem rechtlichen Zuſtande nach bloßen Vernunftgeſetzen, geltend zu machen? Allein dem, welcher auch der oberſte moraliſche Geſetzgeber iſt. Nur eine ſelbſtſtändige, Alles vermögende, Alles verpflichtende und Aller Herzen erforſchende Vernunft kann ſagen: „Die Rache iſt mein, ich will vergelten“. Die Vernunft nämlich verbindet uns, ihrer

Geſetzgebung, als einer im Syſteme aller Weltweſen machthabenden Geſetzgebung, zu gehorchen. Es muß alſo ein Princip der Einheit aller Willen geben, weil nur durch Zuſammenſtimmung der Willen aller Einzelnen ein gemeinſchaftlicher Wille iſt; und dieſer Alle vereinigende Wille kann nur der oberſte, geſetzgebende, vollziehende und richtende Wille in der Welt ſeyn. Das durch die (theoretiſch denkbare, praktiſch aber wirkliche, d. h. durch Pflicht nothwendige,) Zuſammenſtimmung aller einzelnen Willen der ſittlichen Weltweſen konſtituirte Princip iſt nun Gott, als die objektive, alle Gewalt habende und mit Machtvollkommenheit handelnde Vernunft, wovon jedes einzelne Weſen die Idee, und zwar verpflichtende Idee, in ſich ſelbſt hat. Was dieſe durch den Willen Aller beſtehende moraliſche Geſetzgebung thut, das iſt recht, und jede Handlung der Individuen, welche einen Eingriff in die Machtvollkommenheit derſelben thut, iſt ſchlechthin unrecht. Denn wie es unrecht iſt, wenn ein Bürger im Staate auf Erden ſich der Machtvollkommenheit des Souverains anmaßen und die Rechte derſelben verwalten wollte: ſo iſt es auch unrecht, wenn ein Bürger des moraliſchen Syſtems überhaupt ſich die Machtvollkommenheit einer objektiven Vernunft, welche nur im vereinigenden Princip der Einheit aller einzelnen Willen reſidiren kann, anmaßen und die Rechte derſelben verwalten wollte. Denn es muß ſich jeder beſcheiden, daß er nicht das Vermögen dazu habe, weder durch Einſicht,

Digitized by Google

(Herzenskunde,) noch durch Macht; und wenn er ſich beides zutrauete, ſo iſt er doch unbefugter Sachwalter, weil der vereinigte Wille aller endlichen Vernunftweſen ihn nicht dazu berechtigt hat.

Wenn alſo auch im Welt-Syſteme einem Vernunftweſen von andern Beleidigung widerfährt, ſo darf es dieſen die Feindſeligkeit nicht aus Rache und mit Haß erwiedern, denn Haß iſt an ſich unſittlich, und keine Strafe darf aus Haß verhängt werden, es ſey von wem es wolle. Die Rache aber, als bloße Genugthuung für das beleidigte Geſetz, iſt im irdiſchen Staate Angelegenheit des Souverains und im moraliſchen Syſteme überhaupt Sache des Weltherrſchers.

Die Rache nämlich kann, ob ſie zwar gewöhnlich als unſittlich genommen wird, doch auch als ſittlich gedacht werden, und dann iſt ſie ein Actus der Gerechtigkeit, dem beleidigten Geſetze Genugthuung zu verſchaffen. Das Geſetz iſt hier Zweck und die Verhängung der Strafe ergeht aus der Idee der Heiligkeit des Geſetzes. Da nun die Vertretung des Geſetzes nie die Angelegenheit einer Privat-Perſon ſeyn kann, ſo iſt Rache der Menſchen gegen einander immer unerlaubt. Der Haß aber kann gar nicht als ſittlich gedacht werden, denn er macht ſich das Uebelſeyn des Andern zum Zwecke. Wenn wir alſo auch ſagen müſſen: Gott rächt das Böſe; ſo können wir doch nicht ſagen: Gott haßt den Böſen, d. h. er macht ſich das Unglück des Böſen zum Zwecke, denn dieſes kann

nicht ohne Leidenſchaft geſchehen und alles leidenſchaftliche Handeln widerſpricht der moraliſchen Idee von Gott.

Der Menſch ſoll aber die ihm angethanen Beleidigungen nicht allein nicht ſelbſt rächen, ſondern auch den Weltrichter nicht einmahl zur Rache auffordern: denn was der Weltrichter in Anſehung des Geſetzes und der Aufrechthaltung der moraliſchen Ordnung zu thun habe, kann er ihm nicht vorſchreiben; in Anſehung der Beleidigung aber, über die er ſich beklagt, muß er bedenken, daß er ſelbſt Schulden genug auf ſich habe, um der Verzeihung zu bedürfen; wie darf er aber dieſe hoffen, wenn er unverſöhnlich und Rache erflehend gegen ſeinen Mitmenſchen erſcheint?

Die Tugendpflicht erfordert alſo; gegen Andere nie rachſüchtig und haſſend zu ſeyn, vielmehr ihrer Feindſeligkeit ſtets ein verſöhnliches Herz entgegen zu ſetzen; was aber die Vertretung des Geſetzes betrifft, dieſe dem Weltrichter anheim zu ſtellen. Es iſt dies aber bloß eine Tugendpflicht, weil kein Menſch von dem andern rechtlich fordern kann, daß er gegen ſeine Beleidigungen nachgebend und verſöhnlich ſeyn ſolle; auch durch ſie das Maaß nicht beſtimmt wird, wie weit jemand in der Duldung des ihm gethanen Unrechts gehen ſolle. Es heißt bloß; Habe die Maxime der Verſöhnlichkeit; überlege aber in jedem Falle, ob deine Handlung nach derſelben mit der Pflicht gegen dich ſelbſt und gegen Andere verträglich iſt.

Denn obwohl die Versöhnlichkeit, (Placabilitas,) überhaupt eine Menschenpflicht ist, und das Herz ihr stets anhängen soll; so erfordert doch die Handlung gegen den Beleidiger jederzeit eine reifliche Ueberlegung, weil es, bei aller versöhnlichen Denkungsart, doch Pflicht ist, seine Rechte nicht unter die Füße Anderer zu werfen und so durch sanfte Duldsamkeit der Beleidigungen, (mitis iniuriarum patientia,) allen harten Mitteln, (rigorosa,) zu entsagen, wodurch der fortgesetzten Beleidigung vorgebeugt werden kann und soll. Man kann und soll aber das Recht der Menschheit in seiner eignen Person, selbst durch strenge Mittel, behaupten, ohne darum von Selbstrache oder Haß geleitet zu werden.

---

## Teufliſche Laſter und Engelstugend ſind nur Ideen zur Beurtheilung.

Teufliſch iſt eine That, deren Maxime das Böſe an ſich, mithin ohne Hinſicht auf Vortheil oder Nachtheil, zum Zwecke hat. Das Gegenſtück derſelben iſt Engelstugend, oder eine That, deren Maxime die Pflichterfüllung an ſich, ohne auf Vortheil oder Nachtheil zu ſehen, zum alleinigen Zwecke hat. — Beide Begriffe ſind nur Ideen von einem Maximum der Tugend oder des Laſters, das uns zum Maaßſtabe dient, den Grad der Moralität zu vergleichen und zu beurtheilen.

Digitized by Google

Als Ideen haben ſie ihre volle Gültigkeit und Brauchbarkeit ſowohl in Anſehung der Beurtheilung als auch der Triebfeder unſrer Handlungen. Die Idee des Laſters ſtellt uns das Abſcheulichſte, dagegen ſtellt uns die Idee der Tugend das Achtungswertheſte und Liebenswürdigſte vor, was wir durch unabläſſiges Beſtreben und Fortſchreiten erreichen ſollen. Eine andere Frage iſt aber: ob wir dem Menſchen das Maximum entweder der Tugend oder des Laſters in irgend einem Zeitpunkte ſeines Thuns zuſchreiben können, und da er nur eins von beiden, entweder laſterhaft oder tugendhaft, ſeyn kann, ob wir ihm ſeinen Platz nur entweder in der Hölle oder in dem Himmel, (wie man zu ſagen pflegt,) anweiſen können; oder aber, ob er nicht vielmehr ein Weſen ſey, dem weder in der Hölle noch im Himmel eine Stelle zukommen könne.

Die Gegeneinanderſtellung der Engelstugend und des teufliſchen Laſters iſt Uebertreibung, wenn man ſie als Eigenſchaften dem Menſchen beilegen will. Denn es iſt kein Grund da, zu ſetzen, daß der Menſch am Böſen an ſich ein Wohlgefallen habe, weil dieſes einen Ausgang aus ſeiner moraliſchen Natur erfordert, und das Geſetz der Vernunft aufhören müßte, Triebfeder in ihm zu ſeyn. Vielmehr rührt alles Böſe nur daher, daß der Menſch den ſinnlichen Trieben Gehör giebt, mithin aus irgend einem empiriſchen Intereſſe den Anſpruch des Geſetzes zu umgehen ſucht, ohne die Uebertretung des Geſetzes um ihrer ſelbſt willen zu wollen. Die Engelstugend

kann auch keinem Menschen beigelegt werden, ob er wohl die Idee derselben zu seinem Richtmaaße vor sich hat. Die Tugend des Menschen, als eines sinnlich-afficirten Wesens, ist ein stetes Bestreben und besteht im Fortschritte von einer Vollkommenheit zur andern, indessen er doch immer unendlich weit von seinem Ideale zurück bleibt. Ob also gleich die Tugend in der Idee, als das Größte, keinen Grad hat, so hat doch die menschliche Tugend, als subjektives Bestreben zum Ideale, stets einen Grad, und niemand darf sich überreden, das höchste Ziel der sittlichen Vollkommenheit schon erreicht zu haben.

## Ist also der Mensch ein Mittelding vom Engel und vom Viehe?

Obgleich der Mensch die Idee der Engelstugend nicht erreicht, und auch nicht erreichen kann; weil er, durch sinnliche Triebe afficirt, nur durch Kampf mit diesen, also durch ein Bestreben zur Idee, seine Tugend erweisen kann, (Engelstugend setzt aber eine gänzliche Unversuchtheit von allen sinnlichen Anreizen voraus;) so berechtigt uns dies doch nicht, ihn unter die Engel herab zu setzen, denn als Vernunftwesen hat er mit ihnen gleiche Natur und gleiche Würde. Daß aber ein Vernunftwesen außer seiner vernünftigen Natur noch Sinnenwesen ist und durch diese ein Objekt seiner Vernunftthätigkeit bekommen hat, kann es nicht abwürdigen;

Digitized by Google

denn ſeiner vernünftigen Natur geht dadurch nichts ab, ſondern ſie bekommt bloß einen Wirkungskreis.

Ueberhaupt ſind die Begriffe von Engeln und Teufeln nur Ideen, denen wir ihre objektive, (theoretiſche,) Realität einzuräumen gar keinen Grund haben. Wir haben vielmehr, nach der Analogie mit uns, Grund, zu vermuthen, daß alle endliche Vernunftweſen auch zugleich ſinnlich-gereizte und der Verſuchung ausgeſetzte Weſen ſind. Denkt man ſich aber reine Vernunftweſen ohne Sinnlichkeit, ſo können ſie freilich nur entweder als Engel oder als Teufel gedacht werden: denn das reine Vernunftweſen hat weiter kein Motiv zur Handlung, als das Geſetz, und auch keinen andern möglichen Zweck, als die Geſetzeserfüllung; die ſittliche That deſſelben kann daher nur als heilig, (dem Geſetze vollkommen angemeſſen,) gedacht werden. Das Gegentheil von einer ſolchen That kann aber, da weiter kein Grund der Abweichung da iſt, deßwegen auch kein anderes Motiv haben, als die Vorſtellung des Geſetzwidrigen an ſich, ſo daß die Nichtbeobachtung des Geſetzes alleiniger Zweck iſt. Bei reinen Vernunftweſen iſt alſo nur Motiv entweder das Geſetz oder das Widerſpiel deſſelben, und ſie können daher nur entweder als Engel oder Teufel gedacht werden, obgleich die Realität Beider nicht eingeräumt werden kann, weil wir keinen Grund dazu haben. Unſre Vernunft ſtellt uns dieſe Ideen bloß als das Größte zum Maaßſtabe der Beurtheilung des Grades unſrer Moralität auf.

Digitized by Google

Obgleich, ferner, der Menſch in viehiſche Laſter, leider! verfällt, ſo berechtigt uns dies doch nicht, ihn, in ſo fern er ein moraliſches Weſen iſt, zum Viehe zu zählen. Denn hierzu würden wir nur berechtigt ſeyn, wenn wir in der menſchlichen Natur ſelbſt eine Anlage und unausweichliche Nöthigung zu ſolchen viehiſchen Laſtern anträfen, mithin Grund hätten, ihn wegen dieſer Anlage und Verwandtſchaft mit den Thieren als eine beſondere Art von Thieren anzuſehen. Es muß vielmehr der Verfall der Menſchen in die ſo genannten viehiſchen Laſter als eine Verkrüppelung in der Gattung ſittlicher Weſen angeſehen werden, wodurch ſie alſo noch zu derſelben Gattung gehören, ob ſie ſich gleich durch Selbſtverſchuldung dieſes Ranges unwürdig machen. — Wie wenig aber die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund iſt, ſie zu einer beſondern Art von Gewächſen zu machen: eben ſo wenig hat man Grund, die ſich durch viehiſche Laſter verkrüppelnden Menſchen als eine beſondere Art von Menſchen, etwa als eine durch urſprüngliche Anlage zum Viehe gehörige Species, anzuſehen.

Der Menſch iſt alſo kein Mittelding zwiſchen Engeln und Thieren, ſondern, ſeiner moraliſchen Natur nach, jedem andern moraliſchen Weſen gleich zu achten, in die Zahl der Thiere aber ganz und gar nicht zu ſetzen. Denn ein Anderes iſt es, außer der vernünftigen Natur auch noch thieriſcher Natur zu ſeyn; ein Anderes, zu einer bloßen Thierart zu gehören. Die Würde, Menſch zu ſeyn, kann der Menſch nie verlieren, ob er ſich ihrer gleich unwürdig machen kann.

Digitized by Google

### Was sind unmenschliche Laster?

Man kann das Unmenschliche des Lasters entweder in absoluter oder relativer Bedeutung nehmen. Absolut-unmenschlich würde ein solches Laster seyn, wozu gar kein Anreitz in der Sinnlichkeit aufgefunden werden könnte, mithin die Uebertretung des Gesetzes, als eines solchen, (seiner Form nach,) Zweck des Handelnden wäre. Nun ist das Gesetz für sich selbst Triebfeder; und wenn nichts ist, was zur Uebertretung desselben anreitzt, so ist die Uebertretung ohne allen Grund außer sich selbst. Man müßte also annehmen: der gesetzgebende Wille ginge durch sich selbst aus seiner Natur heraus; welches unmöglich ist: mithin können dem Menschen, (und überhaupt einem endlichen moralischen Wesen,) absolut-unmenschliche Laster, d. i. ein das Böse um des Bösen willen sich zum Zwecke machender Wille, nicht beigelegt werden.

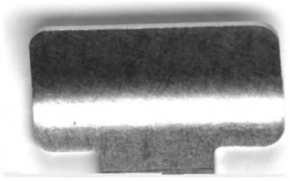
Relativ-unmenschliche Laster sind solche, welche zwar objektiv, (dem Gesetze nach,) schlechthin nicht seyn sollen, sich aber doch subjektiv, (wie sich die menschliche Willkühr in der Erfahrung zeigt,) hervor thun, mithin doch subjektiv-möglich sind. Sie unterscheiden sich von den Untugenden, (den menschlichen moralischen Schwächen,) dadurch, daß sie den Tugenden das gerade Widerspiel halten und, als Grundsätze gedacht, die menschliche Natur selbst hassenswerth machen würden. Dahin gehören: die Maxime des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude in ihrer Qualifikation zum Laster, d. h.: wenn sie der Wohlfahrt Anderer

thätigen Abbruch thun. Ueber das Glück Anderer ein Mißbehagen empfinden, seine niedere Stufe gegen den Wohlthäter nicht gern sehen, seine durch das Skandal Anderer in ein helleres Licht gesetzten Vorzüge gern wahrnehmen, ist zwar der sittlichen Gemüthsstimmung entgegen, und der Mensch soll solchen Regungen durch die Vorstellung der Pflicht widerstehen: aber das Wohl eines Andern aus Verdruß über dasselbe thätig schmälern, seine Freude in dem Unheile Anderer suchen, die Wohlthat des Andern mit Verachtung und Feindseligkeit erwiedern: dies sind Handlungen, deren Maximen, als bleibende Grundsätze, die Menschheit selbst haſſenswerth machen und deßwegen im vorzüglichern Sinne unmenschliche Laster genannt werden. Ob sie aber gleich, objektiv betrachtet, (nach dem, was die gesetzgebende Vernunft gebietet,) unmenschlich, dem reinen Willen im Menschen schlechthin widerstreitend, sind: so sind sie doch, subjektiv betrachtet, (nach dem, wie uns die Erfahrung den Menschen kennen lehrt,) menschlich, nicht teuflisch; denn es findet sich zu ihnen irgend ein Antrieb in der sinnlichen Natur und vergleichenden Selbstliebe.

Ob nun zwar dergleichen Laster, subjektiv betrachtet, menschlich sind, so sollen sie doch, objektiv betrachtet, schlechthin nicht seyn, und man kann den sinnlichen Antreitz zu ihnen nicht als Grund ansehen, den Menschen deßhalb unter die Würde der Vernunftwesen überhaupt, (z. B. der Engel,) zu setzen und ihn zu einem Mitteldinge zwischen Engel und Thier oder gar nur zu einer bloßen Thierart zu zählen.

Das Halbiren führt überhaupt, wenn man heterogene Dinge, wie Vernunftweſen und Thiere, zuſammen ſtellt, auf keine beſtimmten Begriffe. Der Menſch iſt entweder ein Vernunftweſen im ganzen Sinne des Worts, oder er iſt es gar nicht, denn die praktiſche Vernunft iſt nicht ein Aggregat, wovon man etwas haben und auch etwas nicht haben könnte, ſondern eine abſolute Einheit; und „ein zweideutig Mittelding, — halb Engel und halb Vieh", (nach Haller,) iſt gar nichts. Denn „halb Engel" wäre Subjekt einer halben Vernunft, d. i.: ein Weſen, in welchem die geſetzgebende Vernunft nur halb geſetzgebend wäre, aber eine halbe Geſetzgebung iſt gar keine Geſetzgebung und ein Widerſpruch in der Beilegung, (Contradictio in adiecto.)

Digitized by Google



Digitized by Google